簡易哲學綱要





蔡元培編

現代師範教科書

簡易哲學綱要

商務印書館印行



自序

哲學是人類思想的產物，思想起於懷疑，因懷疑而求解答，所以有種種假定的學說。普通人都有懷疑的時候，但往往聽到一種說明，就深信不疑，算是已經解決了。一經哲學家考察，覺得普通人所認爲業經解決的，其中還大有疑點；於是提出種種問題來，再求解答。要是這些哲學家有了各種解答了，他們的信徒認爲不成問題了；然而又有些哲學家看出其中又大有疑點，又提出種種問題來，又求解答。有從前以爲不成問題而後來成爲問題的；有從前以爲是簡單問題而後來成爲複雜問題的。初以爲解答愈多，問題愈少；那知道問題反隨解答而增加。幾千年來，這樣的遞推下來，所以有今日哲學界的狀況。從今以後又照樣的遞推下去，又不知道要發展到怎樣？這一半是要歸功於文化漸進的成效；一半要歸功於大哲學家

的天才。我們初學哲學的人，最忌的是先存成見，以爲某事某事，早已不成問題了。又最忌的是知道了一派的學說，就奉爲金科玉律，以爲什麼問題，都可照他的說法去解決；其餘的學說，都可置之不顧了。入門的時候，要先知道前人所提出的，已經有那幾個問題？要知道前人的各種解答，還有疑點在那裏？自己應該怎樣解答他？這一本書，大半是提出問題與指出答案中疑點的，或者不至引人到獨斷論上去。

中華民國十三年三月十五日蔡元培

凡例

一、是書除緒論及結論外，多取材於德國文得而班的哲學入門(W. Windelband, Einleitung in die Philosophie)。文氏之書出版於一九一四年及一九二〇年。再版時，稍有改訂。日本宮本和吉氏所編的哲學概論，於大正五年出版的，就是文氏書的節譯本。這兩本都可作爲本書的參考品。

一、讀哲學綱要，不可不參看哲學史，國文的西洋哲學史，現在還止有瞿世英君所譯美國顧西曼的一本；所以本書音譯的固有名，凡瞿譯本所有的，差不多都沿用了。有音譯檢對表，附在書後。

現代師範教科書 簡易哲學綱要

目錄

簡易哲學綱要

第一編 緒論

(一)哲學的定義

哲學是希臘文 philosophia 的譯語；這個字是合 philos 和 sophia 而成的。philos 是愛，sophia 是智，合起來是愛智的意思；所以哲學家並不自以為智者，而僅僅自居於求智者。他們所求的智，又不是限於一物一事的知識，而是普遍的。若要尋一個我國用過的名詞，以「道學」為最合。韓非子解老篇說：「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長；有短長則有大小；有大小則有方圓；有方圓則有堅脆；有堅脆則有輕重；有輕重則有白黑。短長，大小，方圓，堅脆，輕重，白黑之謂理。」又說：「凡理者，方圓短長，麤靡，堅脆之分也；故理定而後可道也。理定，有存亡；有死

生；生有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。惟夫與天地之剖判也俱生，至天地之消滅也不死不衰者，謂常者。而常無定理。無定理非在於常所；是以不可道也。聖人執其玄虛，用其周行，强字之曰道。」又說：「萬物各異理，而道盡稽萬物之理。」「理者成物之文也；道者，萬物之所以成也。」他所說的理，是有長廣厚可以度；有輕重可以權；有堅脆感到膚覺；有光與色感到視覺；而且有存亡死生盛衰的變遷可以記述；這不但是屬於數學物理學化學天文學地質學等的無機物，而且屬於生物學的有機物，也在其內；並且有事實可求，有統計可考的社會科學，或名作文化科學的，也在其內；所以理學可以包括一切科學的內容。至於他所說的道，是「盡稽萬理」「所以成萬物」的；就是把各種科學所求出來的公例，從新考核一番，去掉他們互相衝突的缺點，串成統一的原理；這正是哲學的任務。他又說是「不死不衰」的，這就是「無窮」「不滅」的境界；正是哲學所求的對象。他又說：

「聖人執其玄虛，用其周行，」哲學理論方面所求的是「形而上，」是「絕對，」所以說是「玄虛；」他的實際方面是一切善與美的價值所取決，所以說是「周行。」所以他所說的道，是哲學的內容。但是宋以後，道學理學，名異實同；還不如用哲學的譯名，容易了解。

（二）哲學的沿革

最早的哲學，寄託在神話裏面。我們古代的神話，要解說天地萬物生的原因，就說是有一個盤古，開闢天地；死後，骨為山岳，血為河海，眼為日月；毛髮為草木，身之諸蟲為動物。要解說民族中有體力智力俊異的少數人，就說是上帝感生的。印度人說梵天產生一切。希伯來人說上帝創世。都是這一類。後來有一類人，在人事上有一點經驗，要借神話的力量來約束人；所以摩西說在西乃山受十誡；我們的古書也說天命有德；天討有罪；這些話是用宗教寄託哲學，來替代神話的時代。這時候

的宗教家，是一切知識行爲的總管；但看我們自算學，天文學，醫學以至神仙，方技與道家的哲學，都是推原黃帝；印度的祭司，學者，詩人，均屬於婆羅門一階級，就可證明。但是宗教以信仰爲主，他所憑爲信仰的傳說，不但不許人反對，並且不許人質問。然而這些傳說，雖說是上帝或天使所給；這不過一種神道設教的託詞；或是積思以後的幻相，如管子所說「思之思之鬼神通之」及後世文人所說「若有神助」之類。實際上是幾個較爲智慧的人憑著少數經驗與個人思索構造出來的；什麼能長久的範圍多數人心境，叫他不敢跳出去呢？所以宗教盛行以後，一定有人懷疑。懷疑了，就憑著較多的經驗，較深的思索，來別出一種解說。這就是哲學的起原。哲學是從懷疑起來的，所以哲學家所得的解說，決不禁人懷疑而同時懷疑的，也決不止他一人，就各有各的解說。我們自老子首先開放，便有孔墨等不同的學說接踵而起。希臘自泰利士創說萬物原素，就有安納西門特，安納西米尼斯等

不同的學說接踵而起。這就可以看出哲學與宗教不同的要點。但哲學的性質雖與宗教不同；而在科學沒有成立的時代，他也有包辦一切知識（關於行爲的知識，也在其內）的任務；他的範圍，竟與宗教相等。所以哲學常常與宗教相參雜。老子的學說，被神仙家利用而爲道教；孔子的學說，被董仲舒等利用而爲儒教。希臘柏拉圖學說被基督教利用而爲近於宗教的新派；亞利士多德學說在歐洲中古時代，完全隸屬於基督教麾下。這全是因爲科學沒有發展的緣故。

歐洲的哲學，託始於希臘人；希臘人是最愛自然，最尙自由的民族。所以泰利士的哲學，就注意於宇宙觀，而主萬物皆原於水說；其後安納西門特卽改爲無定質說。安納西米尼斯又改爲出於氣說。而畢泰哥拉又主萬有皆數說，希拉克里泰主萬有皆出於火說。恩比多立主火氣水土四原素說。安納撒哥拉斯又說以無數性質不同的原素。看出他們的注意點全在自然界，而且各有各的見解，決不爲一先生

之說所限定。後來經過哲人派與蘇格拉底，柏拉圖等切近人事的哲學，但一到亞利士多德，就因旅行上隨地考察的結果，遂於道德，政治，文學，玄學諸問題外，建設論理學，而且博涉物理，動物，植物學等問題。雖在經院哲學時代，亞氏所建設的科學，仍爲教會所利用；然文藝中興以後，歐人愛好自然的興會，重行恢復；遂因考察，試驗的功效，而各種包含於哲學的問題，漸漸自成爲一種系統的知識，而建設爲實證的科學。其初是自然科學，後又應用自然科學的方法於社會科學，而社會學，經濟學，心理學等，均脫離哲學而成爲獨立的科學；近且教育學，美學等亦有根據實證的方法，而建設科學的傾向。一方面，科學家所求出的方法與公例，都可以作哲學的旁證；一方面又因哲學的範圍，逐漸減小；哲學家的研究，特別專精；遂得逐漸深密。所以歐洲哲學的進步，得科學的助力不少。我們古代哲學家，用天，地，水，火，雷，風，山，澤八種卦象，說明萬有；後來又有用水，火，木，金，土，五行的一說；並非不注意

於自然現象。但自五行說戰勝八卦說以後，就統宰一切；用以說明天文，說明災異，說明病理藥物，說明政制，說明道德；遂不覺得有別種新說的必要。最早的哲學家老子，是專從玄學的原理，應用到人事；孔子雖號爲博物，然而教人的學問，止有德行，政治，言語，文學等科；農圃等術，自稱不如老農老圃；讀詩，又但言「多識鳥獸草木之名」可以看出對於自然界的淡漠。止有墨子，於講兼愛，尙賢以外，尙有關乎力學光學的說明；或可推爲我國的亞利士多德；然自孔學獨尊以後，墨學中斷；雖在五代時尙有墨子化金術的假託，但並不能有功於學術。因爲孔學淡漠自然的關係，所以漢以後學者從沒有建設科學的志願。陸王一派，偏於惟心主義；陽明至有格竹七日而病之說，固不待言。朱考亭一派，以即物窮理說格物，對於自然現象及動植物等，也曾多方的試爲解說，而終沒有引入科學的門徑。在歐洲因有古代煉金術而演成化學，我國也有淮南子抱朴子等煉丹術，而沒有產出化學的機會。

歐洲因有醫藥術，而產出生理，地質，植物，動物等學；我國也有銅人圖，本草等，而沒有產出生理，生物等學的機會。所以我國的哲學，沒有科學作前提；永遠以「聖言量」爲標準；而不能出煩瑣哲學的範圍。我們現在要說哲學綱要，不能不完全採用歐洲學說。

（三）哲學的部類

哲學與科學，不是對待的，而是演進的。起初由哲學家發出假定的理論，再用觀察試驗或統計來考核他；考核之後，果然到處可通，然後定爲公例。把一層一層的公例，依着系統編製起來，就是科學。但是科學的對象，還有觀察試驗或統計所無從著手；而人的思想又不能不到的；於是又演出假定的理論；這是科學的哲學。例如數學的哲學（共學社譯有羅素算理哲學，）物理的哲學（牛頓與安斯坦的著作等，）生物學的哲學（達爾文海克爾著作等）法律哲學，宗教哲學等。再進一

步，不以一科學爲限；舉一切自然科學的理論，貫串起來；這是自然哲學（Naturphilosophie 例如 Schaller, Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere zeit; Oswald, Vorlesungen über Naturphilosophie 等。）再進一步，舉自然科學與其他一切科學的理論統統貫串起來；如孔德的實證哲學（Philosophie de Positive），斯賓塞爾之綜合哲學原理（A System of Synthesis Philosophy）等；就是守定這個範圍的。但是人類自有一種超乎實證的世界觀與人生觀的要求，不能對實證哲學而感爲滿足。又人類自有對於不可知而試爲可知的要求，不能對不可知論而感爲滿足。於是更進一步爲形而上學，卽玄學（Mataphysik）。古代的玄學，是包含科學的對象，一切用演繹法來武斷的。現代的玄學，是把可以歸納而得的學理都讓給科學了；又根據這些歸納而得的學理，更進一步，到不能用歸納法的境界，用思索求出理論來；而所求出的理論，若演繹到實證界的對象，還是要

與科學家所得的公理，不相衝突的。厲希脫說：「正確的判斷，在思索與經驗相應；一就是此意。所以專治一種科學的人，說玄學爲無用，不過自表他沒有特別求智的慾望；可以聽其自由。若是研究玄學的人，說玄學與科學可以不生關係；就不是現代玄學家的態度。

(四)哲學綱要的範圍

特殊科學的哲學與自然哲學，都是綜合哲學的一部分；我們現在要講的，是合綜合哲學與玄學兩級而成。我們可以分作三部分來研究：一是專爲真理而研究；大抵偏於世界觀方面，名爲理論的哲學；就是原理問題。一是爲應用而研究；大抵偏於人生觀方面，名爲實際的哲學；就是價值問題。而對於此等所知各方面的研求是否確當，先要看能知一方面能力與方法是否可靠，所以不能不先考認識問題。

第二編　認識問題

(一)認識的起原

古來大思想家思考的結果，每與衆人的常識不同；因而有知識與臆見相反的結論。希臘哲學家於學問發達的初期，已經把理性，理想(理性的思維)知覺作爲相對立的。最彰明的，是柏拉圖所說的想起。他說觀念的觀照，是超乎體魄的實在，而就是一種知覺；這種知覺是超世界的，與肉體的知覺根本上不同。希臘哲學家的心理說，常常以知性爲受動性，有容受感受等作用。當着他受取或映照真理的時候，精神上如能免掉一切固有活動的擾亂與牽掣，就可爲認識本體的標準了。這種心理說，正與素朴超絕論以模寫說爲真理概念的標準相合。然而他們有一部分已把知覺概念修正了。他們雖然說心如蠟板，受外界各種印象以爲知覺；然而照他們習用的把握，感知等語看起來，知覺的認識，自有意識上一種能動性，不

容放過的。且古代「哲人」派的學說，已以一切知覺爲由客觀而之主觀，又由主觀而之客觀之兩種運動所成立。這就容易看出來，知覺是屬於對象的影響，而精神上卽有一種相應的反動；思惟是屬於精神的自動，而對象能予以發展的機緣。於是乎發生一種問題，就是我們的知識，是從外界來的；還是從自己的精神上發生的？

這個問題的答案，或主張一切知識、都由外界的經驗得來的，這是經驗論。或主張一切由理性的思惟起來的，這是惟理論。自近世哲學最初的世紀培根，笛卡兒以至十八世紀末年的哲學運動，完全爲經驗論與惟理論爭辨所充塞。其間導入認識論於近世哲學的，是洛克的學說。他承認經驗有兩種源頭，一在內，一在外；一是反省自身作用而得的；一是用感官接觸外界而得的。而他却排斥惟理論的「本有觀念」說。用兩種論調：一是說若觀念是心的本質，就應凡人一樣；然而不合於

多數人意識活動的狀况。一是說既視心的概念爲意識爲同一，卽不容有無意識的本有觀念存在。然而經驗論亦不能不承認知覺所與的材料，待加工而後爲認識；所以洛克也以爲感官內容的發展，與內界知覺的被意識，均不可不藉助於心的作用及能力。他對於認識上合理的要素，固已承認了。而他的後繼者一部分，又以爲內界知覺的發展，也不可不有外界知覺的預想；因而力主認識內容專屬於外的知覺。若是把洛克所歸功於心力的，都視爲外的知覺所給予，那就轉經驗論而爲感覺論，把一切認識內容，都認爲發生於官能了。這種感覺論，是因意識內諸要素的並存，而演繹爲認識上諸要素間所生的一切關係；無論何等關係，凡在諸要素間所能行與當行的，都是依屬於要素的。果然，就不能不遭一種批難；例如最簡單的關係；如比較區別等；決不能從單個的或總數的要素上求出，而多分是特別新加的。

反對經驗論的惟理論，欲以所受材料的綜合，加工之關係，悉歸諸精神作用；而且即以綜合的形式爲原始認識，即本有觀念。文藝中興時代的新柏拉圖派與笛卡兒派均有此傾向。笛卡兒的哲學本以本有觀念爲論理上直接自明的真理。而他的後繼者却認爲心理上發生的；於是意識的表象，不視爲現實的被予的，而認爲潛在的；如來勃尼茲人知新論(Nouveaux Essais)所證明的「無意識的可能性」是了。於是經驗論與惟理論，因兩方間爭點漸消，而互相接近。經驗論者承認知覺材料，不能不有待於心力的加工，而後成爲經驗；惟理論者也承認關係形式，固然根於理性，而不能不以知覺爲內容。來勃尼茲取近世經驗論所反復聲明「既不存於感官的，決不存於知力」的成語而加以「但知力自身除外」的但書，是說明他們結合之樞紐的。

心理上相反對的經驗論與惟理論，若用論理的意義來考核他們相反的根柢，就

容易明了。經驗論所主張的，一切知識都從各別的經驗得來；而惟理論所主張的，在從本原的普遍命題上求一切認識的根原。然我們的知識，決不止各別的經驗；而絕無經驗的普遍性，也是難以建設的。人類的認識，常常由各別與普遍的互相錯綜。在論理上，由各別的而升到普遍的，是後天論；是經驗論所注重的。由普遍的而降到各別的，是先驗論，是惟理論所注重的。經驗論雖反對絕對的先驗論，而不妨承認相對的先驗論；因爲彼既由特別的而求得普遍原則；那麽就說先驗的普遍原則，可以演繹到各別問題，也有可承認的理由。惟理論既由普遍的而進向各別的認識，則對於各別經驗的要素，更不能不顧；尤爲顯然。

這樣看來，經驗論與惟理論的互相反對，都是從心象發生的一點來解釋認識問題；都沒有什麽結果。有一個很明白的比例，我們若要定一種判決的是非，決不能但問這個判決是怎樣來的。憑着心象發生的手續，決不足以判定這表象是否真

理，心理主義偏重於心象成立的原因，實是幼稚的見解。自康德以後，在認識論上，不是判斷作用生起的問題，而是判斷論證的問題。不必隨心理的法則而求事實關係，乃隨論理的規範而求價值關係。不是認識的起原問題而是認識的適當問題了。

(二)認識的適當

適當一語(Gelten)，自洛采始用在認識論上；而從此以來，在現代論理學，特爲重要。這個眞理上的適當，與經驗的意識無關。無論經驗的主觀認爲眞理與否，均可不顧；而有絕對的意義。譬如數學的眞理，就在沒有一個人想到以前，原是適當；就是有人誤認爲不合，也還是適當。這叫做自身適當，爲現代論理學的主要問題；而適當與實在的關係，也因而密切。因爲一切學問的思維，其最後問題，即在意識與實在的關係。眞理的價值，須看意識與實在有何等關係而成立；而發見這種關

係的，就是認識論的任務。所以在認識論上，要論認識，就同時不能不論實在。

應用於意識與實在間之範疇有多種，於是對此問題的解釋也有多種。有一種根本範疇，就是對於其他一切範疇與以一程度的標準者，就是「相等」的範疇。意識與實在雖互相對待，而內容可以相等。但有一種素朴實在論，所要求的實在概念，是在意識上模寫「他實在」；所謂「他實在」者，不過是包圍意識之物質的實在。這種不待考察與批判而就確定概念的，依康德的學說，名爲認識論上的獨斷論。獨斷論有二，一是以世界爲不外乎我們的知覺，是知覺的獨斷論（是卽產生素朴實在論的世界觀的）一是以世界爲不外乎我們概念的思惟，是概念的獨斷論。自認識問題起，而兩種獨斷論都不能不動搖。因動搖而懷疑，因懷疑而研究，這是認識論初起時不能脫的階段。停滯於懷疑的階段，而不認研究的結果爲可能的，是懷疑論。在「前科學」的思想上已有一種素朴懷疑論，常對於人類本質的有限，

與認識的有涯，而抱憾。他所指的限界，全屬於量的；就是我們的知識，凡是關乎體驗的，總祓拘於短小的時空以內。這種素朴懷疑論，固然與主張經驗的知識者有相同處；而不同的一點，就是學問的認識，在於問題的可以解答；而懷疑論考察的結果，則不外乎否定。彼不認一切認識的存在，誠爲極端懷疑論的短處；然而懷疑的思想實爲確立世界觀時必然的經過點；而具一部分可以除最初的素朴見解，而立根柢的確信。

凡關於一事的解答，正負兩種主張，勢力相等，而不能爲最後決定時，卽成立問題的懷疑論，也名作問題論。由問題論的立足點出發，就有種種謹愼而不妄決的思想形式。理論上主張論據與反對論據均可採擇的時候，意志常取需要，希望傾向的態度，以助他最後的決定。於是因要求而成立臆測。這種要求，可以有各方面的；或屬於個人，或屬於團體，或屬於理性。這種實際的決定，雖可以救懷疑的不快；而

頗有陷於誤謬的危險。這種危險，在人生實際上不能不決定取舍的時候，原爲可恕；而決不可卽以此實際的決定爲認識。

哲學問題，覺得完全確實的解釋，竟不可能；而又覺得一方面的解釋，比其他方面確實的程度較多一點；暫行採取；這是取蓋然性的途徑的，就名作蓋然論（Probabilismus）。近世休謨的哲學，屬於此類。

問題論的通性，是對於知識與實在的關係，不敢決定爲「相等」然最易傾向於「不相等」的主張。蓋「不相等」雖若與「相等」爲同一不易證明的程度；而心理的必然性（非論理的）對於「相等」的疑，最易轉爲對於「不相等」的信。此外助成「不相等」的意見的，尙有一端；就是常識上覺得自己意識與其他實在迥不相等；因而想人類知識，完全從毫無關係的「他實在」而來；而且所得的並不是實在的模寫，而便是實在，這名作惟相論（Phänomenalicmus）。惟相論的背景，還有素朴的

超絕真理概念；因為以人類知識為不過現象不過表象的主張，實由有人類知力不能把捉本質的前提附屬在內了。

惟相論的建設，也因知覺與概念的區別而演為兩種；一是感覺的惟相論，以感覺的知識之內容為真。而以概念為不過表象或名義。其適當的範圍，以意識為限。這種見解，由素朴實在論的常識，演而為中古時代的惟名論；又演而為近代的惟物論。一是合理的惟相論，是說一切感覺的表象，不過在意識中為實在的表象與現象；而實在就是概念。合理的惟相論又分為兩種形式：一是數學的，是一種自然科學的理論。他說事物的性質，都不過現象；惟有數量可計的性質，纔是適當於真的。這種理論，隨時代進行；漸以因果的範疇代相等的範疇；而以表象為實物及於意識的影響。意識內的表象，不是模寫實在而是代表；猶如各種記號，代表他所記號的，所以也名作記號說。此說在古代以伊璧鳩魯派為主；中古時代有屋干與名目

論的論理學；近代有洛克與康地拉等繼起；而最近的自然科學者用以建設哲學原理；以漢末呵茲爲代表爲最著。其他一派是本體論的形式，以概念的玄學爲立足點。近於柏拉圖的觀念論。又如來勃尼茲的單原論，海巴脫的實在論。他說感覺世界全體，無論其性質是屬於量的，或屬於質的，或屬於時間性及空間性的，都是「非物質的」或「超物質的」實體的現象。這種惟相論尤注重於意識內面的性質。以內外兩種經驗，在惟相論上，本不過同等的。在哲學史上常有由惟相論而轉入惟心論玄學的。凡爲一物而有所現，不但所爲現的本體當然存在；就是所現的相，也不能不認爲存在；這就是意識。這樣，內的經驗，一定比外的經驗重要。外的經驗，不過內的知覺全部以內的一部。意識與其各各狀態，是原始的無疑的認爲實在。於這個前提以下，對於外界的實在，經多少不確的推論，而始認爲可信。於是認定一種意識的根本性質，或爲智性，或爲意志作爲適當於事物之真的本體；而外界

全體，不過構成他的現象就是了。內經驗的偏重，是一切新的玄學與認識論上很可注意的事實。

以內生活爲重於物質的實在，於是在意識與物質的實在之間，不得不求一別種範疇而認內屬的範疇（Inharenz）爲適當。這種惟相論的玄學，以意識爲實體；而意識的狀態與活動，就是由外界的實在還元而來的觀念與表象。這種想象的形式名爲理論的惟我論（Theoritische Egoismus）。

以上各種理論，都是以假定精神與物質互相反對之舊觀念爲基本，而以物質爲現象，以精神爲被現之本質的。要超出這種範圍，止有把精神與物質都看作現象；但這麼一來，他們的背後，就止賸了一個沒有內容可規定而完全不可知的「物如」（Durg an sich）了。這是絕對惟相論（Absolute Phanomenalismus），後來也名作不可知論（Agnostizismus）。他所認爲本質的「物如」，既不能用外界現象，也不

能用內界現象，又不能用內外兩界相互的關係來理解他。所謂實在的現象，既分屬於這兩界而兩界間永遠互相關係的物質與精神，又說是同出於全不可知的「物如」而不能加以說明；這樣的「物如」，並沒有解決一切問題的効用，不過假設的一種黑暗世界罷了。

現代又有絕對惟相論的一派，其動機在以「物如」的概念爲不必要。他們以爲本質與現象的關係，依原理本不妨應用到實在與意識的關係上。意識與實在的關係，凡相等，因果，內屬等等根本範疇，均不適用；而所餘的止有「同一」的關係。就是一切實在都表現爲意識；而一切意識，都是表現實在。這種意識一元論，普通稱爲內在哲學 (Immanente Philosophie)，最近也稱爲新實在哲學 (Neue Wirklichkeitsphilosophie)。他是一種否定「物如」概念；不許於現象背後追求與現象相異的本質；而與實證論相近的哲學。然而這種哲學，既然有意識與實在爲同一，對於

知識的真僞,與他們價値的區別,要加以說明;是很難的。

照這樣看來,種種學說,不過程度的差別;對於真理概念,都不能確實的規定。因而認識問題,仍不能解決;不能不別開一條解決的道路;那就是康德的「認識對象」的新概念了。

(三)認識的對象

前述一切認識論的思想,都是以超絕的真理概念之素朴假定爲前提,而以認識的意識與所認識的對象「實在」爲互相對待的。無論在意識上取入這個對象,或於意識上模寫他,或以意識爲記號而代表他,要不過以同一根本思想,由各別的形式而表現罷了。由這種根本思想而發展的各種學說,都注重在應用範疇以說明意識與實在的關係;而意識與其內容,一經玄學的區別以後,再要聯合起來,竟不可能。要脫去素朴的前提而確立自由的認識論,當採取批判的方法。

我們在一切知識上，常遇著作用與內容的根本上區別。照意識的體驗，兩者實爲不可分離的結合；因沒有全無內容的作用，也沒有全無形式的內容。但意識作用，得於各各內容生種種相異的關係；而別一方面在同一關係上，得分別保含種種不同的內容。以意識作用與意識內容作完全獨立的觀察，則不能不想爲意識作用以外，有獨立於此作用以外的內容（如素朴實在論所用實在的概念，又如物如的概念）而且不能不想此內容爲非認識的關係而純爲對象。雖然，與意識全然無關係的實在，決非可以存想的；因爲一想實在就被認識；就仍爲意識內容了。所以到底認識的對象，除意識內容以外，竟沒有可以表象的。

我們必須於素朴實在論的前提以外，把對象的概念，別行考定。這個概念，在康德的純粹理性批判中首先提出的。在意識自身，是由種種複雜的內容綜合起來的。由這個綜合而統一的意識對象始成立。此等被綜合的分子，本稍有獨立性而可

以發展爲表象的運動；而且此等分子，決非從統一中產生；而自爲極大全量的實在之一部分。自彼等結合爲統一的形式，而後成爲意識的對象。因而對象不能在意識以外爲實在，必在意識上內容各部分互相結合成統一的形式而後爲實在。所以結局的問題，是在何等條件下，這種由複雜而合成統一的，始有認識的價值。因爲我們所研究的，是人類的認識，所以我們的問題，是在何種條件下，這個在經驗的意識上，由複雜而合成統一的對象，於個人或人類的表象運動上，始有意義。有意義的對象，一定是結合的方法，完全由於客觀的要素自身，而對於一切個人之綜合的方法，可以爲規範的。惟有看諸要素爲要素自身客觀的關係，那纔是人類概念上對象的認識。因而思惟的對象性，是客觀的必然性。但是那一種要素是客觀的必然性的，這是由思維之經驗的運動而定的。認識的對象，照康德思想的傾向，在認識自身最初發生的，是「我們」自己。

為在經驗的意識，一切由實在要素所結合的羣，均由於個人自身經驗的自覺；而為實在之無限的全體之切斷面。無論是物的概念或事的概念，都不過在全體實在中選出最少小的；而一切意識與認識的對象由各個組成的，無論有何等多式的關係，決沒有互相表象的。無論其為文明人成熟的意識，或科學概念，凡此等最高的理論意識，也決不能包括實在的全體。多式要素的綜合，就在人類的意識，所以人類的認識，不能不受限制。在知覺上所得，本不過經驗的意識所能感覺的一部分之選取。由知覺而概念，由概念而較高的概念，一切進行，無非割棄殊別的特徵，而維持共通的特徵。這種思維作用，論理學上名為抽象的。這種論證的結果，是由實在的不可忽視之多式中而取其有選擇之價值的。在概念上有這一種把世界單純化的作用，在人類有限的意識上，要支配自己的表象世界，算是惟一可能的方法了。

照這個意義，一般通用的，就是意識自身發生他的對象，又從實在的要素中發見內容，而形成自身的世界。我們愈見到這種認識就是實在的部分，而且是最有價值的部分；就愈知道認識自身不外乎諸要素的經過選擇與整理而綜合起來的。我們對於單純知覺，已經名爲對象；這決不能獨立而爲實在；我們的對象之成素，是由參入的諸要素與不能參入我們狹小意識範圍內的他種無數關係組成的。照這種情形，我們自身，就成對象。他就是實在，不是不可知的物如之可知的現象，而是實在的一部分。他也是實在，而決不能當實在全體。不但成素，就是結合此等成素而爲對象的形式，也根於實在。這樣形式與內容，都屬於實在；而經我們的選擇與整理發生新狀態；只是這個我們生出對象的一點，是我們認識的真理所存。而認識中生出這種對象的動作，也是有實在價值的創造物之一了。

我們看認識的本質，爲自宇宙無限豐富內容中行選擇的綜合，而創造一特有的

世界，以爲意識的對象，自然要考察到本質實現的各種形式。最初可分爲「前科學」的認識與科學的認識兩種。「前科學」的，是初步的素朴的認識活動；不過於無意識中產出的世界。到科學的認識，纔是有意識的產出之對象；而這種產出的方式，又可分爲由形式出發，與由內容出發之兩種。由這兩種而發生惟理的科學，與經驗的科學之區別；而前者比後者覺得由綜合而產出對象的特色，更爲鮮明。屬於惟理的科學的，第一是數學。在數學上，不是由意識受領對象，而是有意從內部產出的。關係此點，數與空間形式同樣。經驗是構成算術的或幾何的概念之機緣；而此等概念，却不是經驗的對象。數學的認識，於自然上有無與其內容相當的實物，毫無關係。於他的本質上，就直接指出認識的本質；因爲無論其出於經驗的原因，或感覺的想象，苟其爲有意規定的反省而一度產生對象；例如圓，如三角，如對數，如積分等等，則由此而進行的一切認識，不能不爲這種自己產出的對象所

制約；而對象的真否，就依屬於對象之客觀的本質了。

數學以外，可認爲惟理的科學的，是論理學。論理學之關係於思維的形式，正如數學之關係於直觀的形式。論理學的自產對象，與思維依屬於對象的關係，均與數學無異。我們對於數學的與論理學的形式之知識，所要求的適當，不但一度考察，而於科學概念確定以後，可以要求一切規範的意識之普遍的必然的承認；並且這等知識，對於事物全體的規定力，也認爲適當。數與空間量的合法性，即代數與幾何學的認識，既爲物理學所證明；而且存在於科學所敘述的自然法之內，至於論理的形式之適當，對於我們有實在意義的程度，在於我們的世界除完全由此形式規定的以外，無可表象的一點而已。這麼看來，數學與論理學，所有真的性質，並無區別；而兩者均以實在的形式爲限，不能由此形式而對於我們的認識演繹爲實在內容的規定，亦互相類似。於是實在之論理的數學的形式，與實在之由此

等形式而獨立的內容，仍不能統一，而稽留於最後的二元性。要求統一，止有乞靈於普遍的實在之絕對的全體。而全體實在爲我們所能求出的，不過科學的認識所特有之小部分而已。

經驗的科學，也用他的方式表示人類認識之選擇的特色。他與惟理科學的區別，在出發點不同；而經驗科學中又因認識目的之不同而自生差別。經驗科學的一部分，以純論理的價值（即普遍性）爲認識目的。普遍性的論理價值，在求得物與事之類的概念就是類型或法則。此等類型或法則，所以對於一切特殊事物，有實在的適當，因爲事物與其互相關係的總和，就是自然；這是與宇宙有根本關係的。有一種科學活動，與自然研究對待，而以理解特殊的個性爲目的。特殊個性，缺少論理的根本價值之普遍性；他所以得爲認識的目的，因爲有一種內在的價值。這種價值，屬於人類所得的經驗與所產的成効，就是文化。文化爲人類歷史的產品

所結合，與自然的宇宙對待而爲歷史的宇宙。在這個歷史的宇宙上，也是行普遍的合法性；也是全體實在的一部分；所以不能不受範於特殊隸屬普遍之根本關係。關於歷史的事變與歷史的產物之研究，並不是以異於自然科學之方法論的與原理的研究爲目的，而在乎以歷史的連絡關係求價值的實現。因自然科學僅注意於普遍性之論理的價值，而歷史研究，遂含有別種價值的意義。然歷史研究上的價值，又不在乎對象的道德化，而在乎對象自身於科學上顯有價值的關係。所以古今一切事變，並不都是歷史；歷史之所以爲文化科學的對象，是在無數事變中，把對於人生有重大價值的選擇出來，而構成一種對象。這種選出來的，決不是原來的事實，而是從方法論的研究上，構成渾然的對象。所以經驗科學之自然的宇宙與歷史的宇宙，都是科學的思維之新構成體。所謂真理，並不在乎與心以外之實在物相等；而在乎內容之屬於絕對的實在；但又決非實在的全體，而特爲

人類知識上所窺見的一部分罷了。

科學經驗的方式，既然用自然研究與文化研究之目的而分類，就與馮德所提出而現在最通行的自然科學與精神科學的分類法不相同了。自然科學與精神科學的分類，基於內外兩種經驗之心理的二元性，而實基於自然與精神對立的舊式玄學之二元性；照現代認識論的批判，這是無關於科學研究之對象的。現代認識論，由絕對實在之同一羣中，取出以普遍的合法性爲目的者，作爲自然認識的對象；別一方面，就在取出以個性化的原理爲目的者而形成歷史的對象。以上兩種分類法的不同，對於心理學，很有關係。現代形成心理學的任務，是由個人心理學的精神物理之基本研究，而達到社會心理學的複雜現象，歷史上分別研究的界限，早已破除。然在個人心理學與社會心理學的中間而對於一切補助科學爲根本前提的，是內感官的認識，就是意識的自覺。所以照主要材料的本性上看來，

心理學應從法則科學的意義而屬於自然研究。於文化科學中列入心理學，是按性格學的方法，而以對於單獨的事變，或類型的構造，要求出心意個性時爲範圍。若照自然科學與精神科學的分類法，心理學僅能於精神科學方面保存狹隘的位置。人常說心理學是精神科學的基礎，因爲各種精神科學尤是歷史科學，均是人類行爲的過程而藉以看出人類之意識的。然此等說明，於研究的事實上，沒有何等關係。科學的心理學，研究普遍法則到極點，於歷史研究上，也沒有何等關係。大歷史學家並不有待於今日精神物理學者的實驗與審問；彼所用的心理學，是日常生活上普通人的心情與人生經驗，與夫天才與詩人的洞察。以這種直覺的心理學構成科學，現在還沒有能達到的。

常有人想按著科學的內容分類，就覺得科學的對象，不是可以這樣單純的取出，而是由科學的概念作用構成的。所以科學的區分不能照純粹的科學對象而止

由科學的經驗。我們若照各科學的實際工作上分成各部分，又把他集成各類，決不是適應於論理的區別；而是隨各人的趣向；有傾向於自然科學的，就在類型與公則上注意；有傾向於歷史研究的，就在各別價值上注意；常常是互相交叉的。這種要素，最微妙的連絡，就在於特別價值上求出因果關係的機會。這種自然研究與文化研究的一致，就可以理會這兩種都是世界最後價值所實現之合法的過程了。

雖然，就全體而言，認識論於承認特殊科學的自律性以外，已不能再有何等較遠的進行了。在方法論上人常常爲尋求普遍法式以齊同一切特殊科學之意見所迷誤；要知道科學對象的差別，就是因爲整理對象的方法不能不有差別。認識論中，既然了解這種對象由科學思惟之撰擇而生起；斷不至誤認真理概念的要素，對於特殊科學，可以按科學的本性而規定；而且這種方向，也是給人類對於世界

的思想，有取得各種形態的生動性，而不至局促於一種抽象的模型了。

第三編　原理問題

認識是能知方面的問題，他的對面是所知問題。哲學的所知是普遍的原理。對於各種經驗而起「這究竟是什麼」的疑問，是實在問題；又如起「這是什麼樣出來的」的疑問是生成問題；今分別討論如下。

（一）實在論

實在問題的起原，由於常識上雖卽以經驗所得爲實在，而學者研究的結果，不得不做定一種較真的實在，而以經驗所得的爲現象；所以有真的實在與現象的實在之對立；這是對於實在概念作價值的區別。並不是以現象爲虛無爲假托，而視爲第二次的實在，或第二種的實在，就是「單是現出來的實在」的意義。現今科學家以原子爲真的實在，而我們知覺上的一切物象，均視爲原子的現象，也是此意。本質與現象的區別，起於哲學家在自己意識方面，發現思維與知覺的不同。彼以

為哲學家任務在於知覺所給的現象以後，用理性的思想，求出真的實在，所以有後物理學 (Methaphysik) 的名詞，就是我們譯作玄學的。因此名物的本質為玄學的實在，而名現象為經驗的實在。後來又參入認識論的色彩，應用絕對與相對的範疇；以本質為本自實在的而名為絕對的實在，或即名為絕對；以現象為係於真的實在而存立，所以名為相對的實在。

現象既不是真的實在，現象界所有的物，能不能看作實在呢？我們所名作「物」的，一定有什麼性質，在什麼地方，在什麼時候。在常識看來，可算是我們意識以外獨立的實物。其實不過是我們的感官領受種種的刺激，而總合他們的性質於意識中，構成一個統一的觀念（現象）。這種統一的觀念，叫作「物」。物的區別，就在乎他們性質的區別。所以別一個時候，見有同一性質的，就認為同物；性質不同的，就認為異物了。但是這個假定，於經驗的實在上，覺得不合。我們常見一物，經若干時而

性質有點改變，還是此物。又一方面，也常見完全同一性質的兩物，（例如同一工廠所出同一號碼的縫針。）所以物的自己同性的話，不是與他的「性質常同」相一致。有兩種印象相似而不能認爲物的同一性；又有兩種印象相異而不能認爲不是物的同一性。例如有兩個檯球，我們覺得是完全相等的；若把他們打碎了，覺得與從前的球完全是兩物了。這種在我們的實際知覺上，不過印象的等與不等罷了。所以不管印象的相似不相似，對於印象而想定爲物的自己同一性，這純是我們概念的要求，爲要深入事物而考察，所以作此理解事實的假定。怎麽樣可以證明這個要求，凡知覺在體驗的現象物裏面，果有實際同一物存在麽？我們試取一片白堊而把他打碎了。他本來有一種性質，可以與他物區別的；現在分一片爲數片，並沒有性質上的區別，不過形與量的區別。然而一物已成爲數物了，這對於我們所期待的同一性什麽樣？反過來，如有許多鉛屑，本不是一物；若加熱而溶成

鉛塊，形與量又成爲一物了。又如遠望叢林，渾成一體；近看起來，是樹的集合。這種樹，一看似是獨體；而實由根幹枝葉等等各物組成，也不過如叢林的集合體。更取木片而投在火中，更散爲無數瑣碎的灰，我們更從何處求物的同一性呢？

這麼看來，經驗的「物」的概念，大部分是不過一時的，不能滿足同一性的要求；這麼樣還有確定不動之物的概念麼？實際上保有自己同一性的物果可認識麼？於是爲求確定之物的概念，不能不求標準於特殊科學的思維或哲學的思維。在經驗界既求不到物的實在，那就不外乎求諸現象背後的一法。物理的探求既無所得，就不外乎用玄學探求的一法。這兩法中的真理，就是對於現象物的實體。常識上對於物的諸性質，本不視爲有同等的價值；我們求實體的思維，就從這種已知的事實入手。我們雖並沒有明確的表示，而在習慣上常於經驗的物，作非本質性(偶然的特徵)與本質性(本質的特徵)的區別；前者雖變化消滅而物的同一性

如故；後者一有變化消滅而物的同一性也跟著改變。我們對於物的區別，常常於不知不識間依內屬的範疇，由多數性中選擇要素，以結合統一而爲物的概念。這不但行於常識之物的觀念，就是科學與哲學的實體概念，也基本於選擇。實體概念，由於本質性的迭次選擇而達到，我們現在不能不一問選擇的根據與權利。

我們第一要考察的就是在物的經驗上同一性，所必不可缺的性質。我們第一遇著的是位置。例如方轉的檯球，在那裏動與怎麼樣動，是同一重要的問題；這個印象上的空間關係，是知覺全體所不可缺，很明白了。然而並不是一切物都有這種位置的聯帶，例如植物的產地，動物的居所，雖於生活上很有關係；而不必計入本質性。

現在要講到顏色了。設使我們把白球染成紅色，是否同一物呢？我們一定不假思索而答應「是的」。這麼看來，物的顏色，雖有催起快感與不快感的効力，而於物的

本質性上，亦非必要。於是可認爲本質性的，惟有材料與形式了。設使我們把檯球磨成骰子形，就不能認爲球了。又如把同式的象牙球來換他，也不能認爲同一球了。這似乎形式與材料，同一重要。然使我們有一個用蠟團成或粉搓成的球，再團再搓，成爲雞卵形或骰子形，或其他種種的形還是認爲一塊蠟或粉；這是形式又隨便，而所餘止有材料了。

但我們又轉過來，例如河流的形式，大體不變；雖水量有增減，水色有清濁，而我們還認爲同一物。又如有一手杖，用了多日；曾換過新柄，後來又換過金箍，後來又換過幹子，幾乎原來手杖的材料，漸次的全數換過了；然而還是這個手杖；這是與我們身體在生理學上所考察的一樣。

然而以形的不變爲構成同一性的公式，也不見可靠。凡有機物，時有形與量變化很多的；例如槲實與槲樹，同一植物，若從他的發展過程之全部變化而斷爲同形，

恐只有科學的考察而不是素朴的觀照。又如有機物的同一性，雖於全體上割去一小部分，並無損礙；如斷指斷臂等是。若斷了頭，似乎同一性消失了；然而蛙却無礙；這是生理上實驗過的。這樣看來，同一性存否的界限在那裏？我們得爲概念的規定如下：凡一物雖有幾部分失去，而全體的連絡統一，仍不受障害，仍得持續他的生命的，可認爲與前同一的生物。這就是不專在形式，也不專在質料，而在生命的持續性。就是有機物只要生命連續；他的形與質雖有變換，不失爲同一性。

我們還可以推廣一點，卽普通語言上不很願意叫他作物的，例如人格的同一性，雖個人的意見感情，信仰在生存間有多大變化，除了病的變化以外，總認爲同一性。最後如國民與國家的統一；國民的內容，雖人數如何加減，時代如何推移，而國民的同一性如故。國家有歷史的統一，雖經大變化，而國家的同一性如故。

這麼看來，物的同一性，由於本質性概念的規定；而區別本質性與非本質性的選

擇原理，隨立場與視點而不同。在特殊科學上，物理學化學爲一類，生物學心理學爲一類，歷史學爲一類。有三個要點，爲選擇本質性的標準；就是質料，形式，進化。這三點就是構成實體概念時所不可缺的標準。就是於變化的經驗中求出不變化的實體的方法。這裏面有時間的要素，就是不變化的對於變化的關係。在特殊科學上分爲二道：一是導入普遍對於特殊之原有的關係；一是導入原因對於結果之構成的關係。

依第一思想傾向，凡是普遍而不變的，可以爲真的實在。例如化學上的元素自安納撒齊拉斯，已有此明瞭觀念。或如海巴脫所講絕對的性質，乃自多數個體中所發見物質之類的概念，與柏拉圖所提出的觀念(Idee)相等。柏氏說美的物含有美的觀念；物體的或溫或冷，是溫或冷的觀念來去的結果。這是以各個物象，均爲現象的實在，不過因隸屬於普遍的而分得一點性質。是以普遍統特別的普遍主

義。

雖然，此等普遍的實體，如元素，如觀念，不過變性之物的概念。這種變性之物的概念，與實在之物的性質，不能一致；所不待言。而且構成概念之抽象的過程，不能不屢作較高的比較與分解，以達於最後惟一之普遍的。所以化學元素，遞次增加而最後乃歸宿於單一根本原素的假定。然類概念固不能不單一，而對於物的內屬範疇的本意，所說結合複雜而為統一的，不能不漸次離遠了。笛卡兒之延長的實體與意識的實體之概念，與海巴脫所主張有單一性質的實在，從根本上講起來，已經是變性之物的概念了。這種不是物質與精神對待的普通觀念，最後就歸於「自然」。凡自然科學上普及的思想都以為物質是帶有普通的能力元素，法則，以為真的實在；而一物個物，都不過一時現象。

有一種宗教感情，與這種玄學見解一致的；他以罪惡視個物，不認他們有何等存

在的價値，而主張沒入個體於全體的神。反對此等見解的，有一種價値感情，於個體上主張人格的意識，以自由與責任爲原始感情的。又使我們姑除去感情而對於上述的普遍主義，尙有純理論上重大的批難。普遍主義不能解決下列個體化的問題：怎麼樣由普遍實在產出特殊個體？爲什麼物的元素，在這個地方，在這個時候而以這種狀態結合爲個物？若說是這些物體，都是實在交代的產物，這交代從那裏來的？在實在本質上不能有這個交代他們說明的思維，不過由一個物而屢屢追溯到他以前的個物，陷於無限的往復就是了。於是乎可以進行的，止有以最初存在的個物爲眞的實體了。而這種個體主義，從對於個物的思想，有不同的規定，而展爲各種形式。

第一是德謨克利泰的元子論（Atomismus）。他所想到的個性，遠多於現今的原子論。現今原子論，還是化學上分析的類槪念，又用消極光把他分析了成爲電子，

這不過是回向普遍主義的一條較好的道路。德謨克利泰說原子的質料是相同的，而他們的量與形式各各不同且各有相當的方向與速度，以行他固有的運動。文藝中與時代的粒子論(Corpusculas Theorie)是繼承他的理論的；然而在物理學化學上竟不能成立。於是此等科學對於個體主義，不能不放棄了。

有藉亞利士多德學說而以生物學維持個體主義的。亞氏曾用隱德來希(Entelechie)的概念，證明有機形體之個性的生命統一爲真的實在。就是質料爲要實現他的形相而發展爲個物。這種用以發展的質料，在各別存在時，已有現爲生活的實在之意義與價值了。這是最近於物的性之原本的範疇而歷史的最可維持之物概念的一種。

玄學的個體主義之第三種，是來勃尼茲的單元論(Monodologie)。他以爲萬有由無數的單元成立；此等單元有同等的生命內容，以特殊的狀態發展而生活。這些

單元，都是世界的鏡子，都能表象全宇宙，這就是一切事物的生命所以統一的關鍵。然而各單元與其他單元全爲別物，因世界不容有兩相等的實體。又一個單元與其他單元的表象內容並無區別；所區別的，是他們表現宇宙清晰與分明的程度，隨他們的個性而有差別。於是有疑點發生，這些單元怎麼樣互相映照？若每一單元，不過表象自己與其他單元，是我們所得到的不過互相對照的全統系，竟沒有絕對的內容了。這就可以見普遍主義與個體主義的對待，一引入精神實體的形式，而遂爲概念的難點所集注了。

緣這種概念的難點，而我們要用概念來規定個性，是事實上所不可能的。因爲我們規定個性所用的性質，都是從特殊上抽出來的共通點，就是與別的個物相通的類概念。個物的特性，只有結合各種性質的方式，這種方式，必要用特殊的表現法；不能用具有普遍意義與他物同等相當的言語去表示他。所以個體不能用言

語表示。個性不能以概念記載，只可感味。歷史上的大人物，與不朽的藝術品，我們只能以內面的態度體味他。個性與各個性間之關係與狀態，決不能以概念完全理解他，而只得用美學的體驗。

依純理論的考察，普遍主義與個體主義的反對，直接由物的概念之構成上採出來的。我們用概念規定的物，本成立於普遍意義的諸種性質，以一物與諸他物區別的，全由於從無同樣之結合性質的方式。普遍主義求真的實在於普遍的性質，而以特殊之結合性質而生的現象物爲第二次實在。個體主義，以特殊結合的物爲有價值的本質；而以所由構成之普遍的性質爲第二次的實在交換而得的要素。所以關於實體問題，普遍主義，是與化學的機械的思想一致；個體主義，是與有機的思想一致；兩思想的相違，由於物概念的結合上有不同的選擇。

依第二思想傾向，常住的本質與變化的非本質之區別，有本原的與派生的之關

係；或名為構成的特徵與派生的特徵；而往昔常區別為屬性與式樣。例如笛卡兒以物體的延長為屬性，而其他一切狀態，是由延長演出的。心的屬性是意識，而精神活動及表象感情意欲等，都為意識的式樣。式樣常以一定的關係，與一定的條件，由屬性產出；所以對於本質為相對的性質；而屬性為物自體所藉以構成的，所以為絕對的性質。物體之化學的本質，由實體的根本性質而成；色，臭，味等等，對於各個感官的關係而派生的，便是式樣。我們人類的本質是性格，對此不變的本質而生出各個活動，行為的狀態，這是派生的現象，而為本質的式樣。

這區別若全是正當的意義，也以經驗的認識之關係為限。因此種區別，基於因果關係之事實的知識，而非關係於論理的形式；若再推到這個範圍以上，就不得不陷於玄學的難點。屬性與有這個屬性之物的自身，不但我們言語上，就是思想上，也不能不有區別。以屬性對物自身，便與式樣對屬性無異。語言中語詞的判斷，如

「甲是乙」的一句話，並不說主詞與語詞一致。我們說糖是白的甜的，並不說糖就是白，就是甜，而說糖有白與甜的性質。物自身是不指一性質而為諸性質之所有者。洛克以實體為「諸性質之不可知的保持者」就是這個意思。

以實體的不可知而主張不必考求的，不但現代的實證哲學，實自英國觀念論者勃克萊發起的。依勃氏意見，性質以外無物。例如有一顆櫻桃，若把可視可觸可臭可味的統統去掉，就沒有什麼了。他否定物體的實體，故所取的實體，不是感覺的集團，不過觀念的一束，這就是他的哲學被名為觀念論的緣故。在彼以觀念為精神的狀態或活動，還沒有否定觀念的實體。到他的後繼者休謨，又應用櫻桃的理論到「我」上。「我」不過表象的一束。休謨在他的少作論文(Treatise)主張過，後來因招同國人反對，改作「研究」(Inquiry)的時候，就把這個主張删去了。照他的主張，實體的觀念，可用聯想律來說明他。實體不可知覺，不過基於同種觀念屢屢結

合的習慣而爲想象的產物。

但我們取「我」的觀念考一考，覺得自姓名，身體，職業，地位以至於內界的表象，思想，感情，欲求，用「我」的名統括起來。我們固然不能確說在這些性質與狀態以外，還有一個「我」在那裏。然而對於休謨之「我不過觀念一束」的學說，在我們人格感情上不能不反抗。而且這個反抗，除了感情要素以外。還有理論的要素。以諸性質的統一爲「物」或「實在」的意義，決非指諸性質偶然的並列，而必爲互相結合的。洛克說明範疇，謂是在意識上統屬一切來會者之意義。這可以適用於一切物的概念與實體的概念，就是諸性質的統屬，決非並列而是結合的。

這種諸性質的統屬，可有兩種觀察：一是全視爲心理的（主觀的）事實，不過藉內屬的範疇而實體化。一是以爲若於範疇上，被表象的統一關係，適合於對象的，而有客觀的意義，就有認識價值。後一說是康德用以反對休謨的。這兩種觀察，均不

能於被統屬的諸性質結合以外，別有所謂獨立的實在。綜合的統一，關於其形式，決不能爲事實的規定。而一方面，這個形式，又不能實際的分離，而與由此形式所結合的種種要素之複合體相對立。所以實際之認識的工作，不能不由經驗所示的諸種統一關係上，返求諸以本質的性質規定所存於知覺上一時的物觀念的根柢所存之實體概念。而追求這實在之本質的要素，不可不有質與量的區別，卽內容的性質與形式的規定之區別。

實在的量　實在的量，可分爲數與大兩種。

以數論，我們所經驗的現象物，數實無限；我們狹隘的意識，止能得他們一小部分的截斷面。這些所經驗的部分，不但依屬於體驗範圍，而且在體驗中的一部分，又因記憶所存的標準，而依屬於統覺作用。精神上無意識的作用，旣融合新舊，而產出普通的表象；而有意識的作用之認識，又把他們的特殊性質淘汰了，以行單一

化而構爲概念。這種概念上的單一化，在自然科學上取「類概念」的形式；在文化科學上取「全體直觀」的形式，各依他們適應於認識目的之選擇的原則，以抽象非本質的而達到概念上的單一化。若就統一一切存在物與一切生成事而言，就是自然的宇宙與歷史的宇宙之意義。

對於「前科學」的思維中之物概念，與「前哲學」的即科學的思維中之多數的實體概念，而設定真的實體之惟一性，是一元論。這一派多以神爲惟一真的實在之代表的名詞。如希臘的安納撤是持以萬物最後的原理爲無限的，而名爲神的。近代哲學，如斯賓諾莎，賢息脫，色林，黑格耳，西利馬吉爾都沿用過的。這種一元論，對於種種現象物，並不視爲冷固的，而以排外的狀態相對；而以爲相流通，相影響，相聯合，相移變而互爲親密的關係。力學上以此種關係爲一切原子，交互的引力。康德以人目與世界物體間媒介的光線，說明「實體交通」的意義，與古代斯多亞派

「萬物一致」的思想相近。而一物既能影響於一切物，結局就是一切在一切；如安納撒哥拉斯所主的「萬物共存」說，尼哥拉斯庫沙奴的「萬物遍在」說，都是一致的。於是乎一切是惟一的統一，一切是溶解於惟一的自然。只有這個是可以當「真的物」即「實體」之名。現象決不是真的實體，因爲現象非同一性，而且不絕的生滅變化。現象不過是神性（真的實體）的變化無窮之式樣。神是一，也是一切，因爲一切式樣都是屬於神的。這一種形式的一元論，也名作泛神論；而純粹由這種思想建設的，是斯賓諾莎的學說。他以「神——自然」的思想爲基本，以「多」爲他的現象，以「一」爲他的本質；而「多」與「一」之思想的關係，不外乎內屬的範疇。神即原始物，有屬性，又有限定屬性而散爲各個現象物的式樣。例如一塊蠟，他的可以澎漲的質量，是屬性，他的變化無方的狀態是式樣。把這個關係應用到宇宙上，一切現象物的本質，仍是一，不過存在的狀態各各不同。所以實體就是「神——

自然」而第二次實在之現象，不過是「一」之真的式樣。然這不過一個現象的「多」統屬於實在的「一」之形式；而這個內屬範疇以外，又有同等重要的因果範疇。應用這個範疇，那就「一」是原因，而「多」爲隨於這個原因的結果。神是能產者，世界由神所產的物而構成。神是本原的實體，而現象是派生的實體。

神的一與物的多之關係，從內屬範疇，有汎神論；從因果範疇，有理神論（deistische oder teistischen form）。在第一式，神是原物；在第二式，神是原因。即內在性與超越性的區別。兩式的共通點，是本質爲惟一性的，不受何等制限，因而絕對的獨立。至於多數的現象物，由我們經驗上特定的內容互相制限，爲有限的。

無制限就無可規定，如埃利亞學派之「有」的概念，以「有」爲惟一而且單純，排一切變化而且排一切的多，說「有」是不可以言表的。中世紀神秘派的柏拉丁以這

個不可言表的爲超越一切差別而有不可知性的單一的本質。後來的「消極神學」(negativen theologie)就說神是一切，他沒有特殊點，所以無名。就說是「反對的統一，」因而超越現實界特定的內容互相區別的一切反對。於是所說「一切卽一，」不但對於我們的思維，就他自身，必是無規定的。以無規定與無制限相合而爲神之無窮的特徵。

雖然，此等神秘說，雖受歡迎於宗教的感情，而不能滿足知識的要求。我們的知性，要有區別，有規定，纔能理解。若立一個毫無內容規定的單一實體概念，就難以說明那些表現多狀的現象物。這難點最顯的是埃利亞學派，他們立一而排多，且否定變化運動；於是「一」不能出自身以外，而多與變化都不能實現。這個「現」自何處來？怎麼樣來的？他們沒有說明的方法。這個止能名作無宇宙論，就是這個現象的宇宙，在真的實體裏面與前面，就消滅了。不但埃利亞學派，就是後來的一元論，

對於單純本質發出複雜現象的問題，終是不能解決。

一元論不能更進，於是他的反對方面多元論起。海巴脫的反對一元論，最爲扼要。他說若果以「一」爲原理，將不能演出「多」與「生成變化」。多不是由一出，複雜不能由單純出；在經驗上的關係，就看出複雜的現象，都是每一物與其餘多數的物相關係而成立的。一切物的性質，都是相對的意義，因爲都是一物與他物的關係；從沒有一物單從自身產出的。物理的性質，例如色，是與光的條件有關係的。心性的性質，如表象感情意志等的傾向，都是與一定的單獨內容有關係的。而且對於生成問題，若說是從一物出來，就無從把捉，若是缺了與他物交代的關係，那就什麼是開始，什麼是趨向，什麼是動作的對象，都無從想出了。每種動作，止能想作反動。推想全世界，是帶著複雜性質的凡物，與他們彼此相應的効力，把無數物體間的關係，組成一個網的樣子。

海巴脫氏既想定多數本原的實在，而以實際的生成變化，爲由本質的無變化的多數之實在交互而成立；以否定一元論生成變化由「一」開展的理論；又因一元論有以生成變化爲實在往來的假定，而亦不能不立一種「起經驗的空間」之概念，以供給實在運動之場所。這個概念，是從物理的事物之運動，結合及分離等所不能免除之「經驗的直觀的空間」之概念而來。關於這一點，看出多元論而說明現象的複雜變化，不能不有一種包括的統一。而這個空虛的空間，乃不能不承認爲有，而與說實在無異。這是不行於多元論的。

一元論與多元論，均有不滿足之點，不能不求一種結合一元多元的系統。這一類是以來勃尼茲的單元論爲最完全的形式。無內容而抽象的「一」，不能生「多」；散漫而沒有餘地的「多」，不能生「一」；「一」與「多」須不是派生的，而是本原的，纔可以結合。於是由「一」的惟一性，單一性，而更加以統一性，我們的表象，狀態，簡單的

知覺，抽象的概念，都是有複雜的內容而以一種形式結合爲不可分解的統一。康德於純粹理性批判中，規定綜合的原則：說不是由形式產內容，也不是由內容產形式，實以形式統一內容爲一切意識的根本性質，就是受來勃尼茲學說影響的。單元論應用此思想於玄學，由部分對於全體的關係而加以部分等於全體的原理。宇宙複雜而統一，他的各部分等於全體及其他一切部分。這個「等」是相等性而不是一樣性。一樣性是一切原質體毫無質的區別，只以位置變化爲區別；如近世原子論是。單元論，以一切實體（單元）各有一個與他實體相等的世界內容而各以單一特殊的方式結合起來。這是一方面對於普遍主義與個體主義的要素，他方面對於一元論與多元論的要素，都是等分考察的。宇宙的同一生命內容，於他的各部分中各爲特有的結合以成特殊的統一。一切這等部分，與全體及其他部分互相等，而又各有其獨立的本質。相等性與統一性存乎內容；而差別性與複

雜性存乎結合的方式。所以各部分均爲具有特別形式與色彩的世界鏡，而自爲一小宇宙。近代思想家爲洛采氏，於他的發表思想的著作，即以小宇宙（mikro-kosmus）爲名，也是這個意思。

以大論，關於現象界的大，有空間的，時間的與强度的，都可用數的計量；在真的實體上就沒有數量可計，而純爲概念上的解決。就是超越人類計量能力的實在，其全體是有限的抑無限的之問題。

古代哲學家以真的實在爲最完全，爲有限；而以第二次實在爲未成的實在，爲無限。後來受神秘派神學的影響，以神爲無限的。於是對於人類，對於神，均以意志爲最高的實在；以爲知性有限而意志無限。絕對意志，就是神之無際限的萬能力；而人類也得感有無制限的意欲。笛卡兒以意志之無規定性無限性爲卽無際限力，而爲人類所具之神的要素。近世玄學家由此根本形式對立無限實體與有限實

體時，以有限性爲存於延長與意識，而以無際限的意志爲精神的實體，卽神的無限性之小影。我們習慣上常以神（卽本質）爲無限的，而以現象的事物爲有限的。在文藝中興時代，雖有人主張萬物無限，而神卽宇宙，所以神之顯現的方式也一定無限的。然經尼哥拉斯庫沙奴的訂正，就結束了。尼氏以爲本質現象有價值的區別；萬有的無限性，也不能與神的無限性同價。且謂無限性（infinitum）與無制限性（interminatium）有別。後來哲學家用積極的無限與消極的無限，或且用善的無限與惡的無限等名義。總之神的無限性，是超越時間空間的意義；而世界的無限性，是於時間空間上無際限的意義。

至於時間與空間的無限性，於直接經驗的意義上，本非經驗的事實，固不待言；然而這個却是我們經驗上一個自明的前提。我們每一個知覺，都帶著有限之空間的大空間的無限性，却無從經驗；然而這種無從經驗之空間的無限性，可以產出

空間的統一性與唯一性，可以爲各個知覺的理解在意識中發展之前提。

每瞬間知覺上空間的大共屬於同一的視界，或各種觸覺轉置於同一觸覺的空間，這已經是空間統一性與惟一性的思想發展之初步。若眼的動作與觸覺的動作共組一空間的表象，於是視覺的空間與觸覺的空間一致。這個一致，是由經驗而得的。若我們由彼而此，由昨而今凡繞起的空間經驗，都舉而移入於同一的全體空間，那就我們經驗所得的，都爲屬於全體空間的部分。在共同生活上，我們各個人所體驗的空間觀念一致，共以這空間爲同一無限的；因各個空間爲知覺的人格所占有的，都失了中心點，所以空間是無限了。而每個人空間的經驗，也就是無限空間的一部分。雖然，這個統一性與這個同一性，非直接經驗的，而是一種要求；大多數人，並不置此種意識中，而於現象間爲共在，異處等規定時，要爲必不可不豫想之自明的根本前提。康德所說的空間直觀的先驗性，就是這個意思。這個

先驗性，並非如心理的先天性，設想取一無量大的箱子放在世間，把一切特殊物都裝在箱裏面是的；他是按一種事實，如我們講到一種並列的物體，或講到一所分界的空間，就不能不有一個前提，就是說這些空間都是無限空間的一部分。在玄學的要求，作統一世界想，就必有這個無限空間的前提。

上文所說空間性質，一部分是適當於時間的。時間的統一性與無限性，也不是直接經驗而是一種客觀的前提以一切實物一切事故爲同屬一世界的。凡有各別的直接體驗，都是許多分離的時間之大，與有窮的時間之關係。每個人各有他個人的（主觀的）時間，由各別之意識狀態的總和所成立。這等直接經驗之時間的綜合，就是惟一無限的時間；各個人所經驗的一切時間之大與時間之關係，都是此無限時間的一部分。

但是時間直觀與空間直觀，也有根本上的區別。空間的統一，例如有一物體，由甲

點移到乙點，二點間各點均不能不通過；這是連續推移的統一。而時間體驗，在意識上，却爲一種不連續的片段之作用。統一此段片作用而爲共通的時間經過，必使時間得連續性的特色，與空間相類。現代柏格森氏以自然主義的心理學與玄學，均有根本謬見，起於時間的空間化，是很有意義的。

時間空間的區別，對於「空虛」觀念的關係，也是一端。普通人以空虛的空間爲理解運動的前提，雖爲自然哲學者所否定，然可以有此表象；若空虛的時間，是不能表象的。

實在的質　現象的實在，以各具種種性質，得用爲互相區別的標準。一方面此等性質，又自己不絕的變化；因此性質變化的事實，而實在之真的性質問題，遂不得不起。這個現實，在我們思維上，有以常住爲本原的性質，以變化爲派生的性質之習慣，經化學者修正，而幼稚之物的概念，代以元素的概念，還是基於這個動機。然

也有同一的困難；由元素化合與結合而生的實物與所由組織的成分，全然性質不同，例如輕與養以一定比例化合而成水，水之物理學化學的性質，與所由組成的輕養二素之性質完全不同。何故輕養二素以一定分量結合，而能成此性質不同的水，無論何人，不能論證。除認爲事實以外，沒有別法。這種理解，想用一個原理來演繹，竟不可能。如結晶化，原子量，溶解點，電氣作用等，都是這樣。關於分子的構成，現代理論，也還不明瞭。現今就原理講起來，比較恩比多立用地氣火水四元素來說明一切的時代，還沒有什麼進步。

但是回到化合之量的關係，仍有意義。關於此點，由物之質的差別而回到量的差別，爲忠於研究自然的傾向。就是舉所知覺的事物，就他們對於我們種種感官的關係，而說明相對的性質，也是這種傾向。例如色的感覺，無涉於目以外的感官；於是乎凡有目所能感覺的，都作爲色的性質；就是色屬於目。其餘聲屬於耳，臭屬於

鼻等等，也是這樣。以物的性質依屬於感官，普通名爲「感官特殊的能力」。在古代，既於此等依屬各感官之特殊性質以外，認物體之空間的形狀，位置，運動等爲一切感官共通的性質。此等性質，第一次的，固然止爲視覺與觸覺所介紹；而第二次的，就與其他諸感官的感覺結合起來。所以對此等性質，假定爲一種共通感官的關係；而同時亦認爲有一種實在的價值，在特殊感官的性質以上。因爲認特殊感官的性質，不屬於物自體的性質，而不過爲物自體對於知覺意識表示的結果；這是洛克所以區別爲第一性質與第二性質的理由。

這等見解既被公認，於是激刺的運動，與由此而開展的感覺之間，所有並行的關係，漸定爲規則，而知識益益確定。例如聲音與絃與空氣振動數的關係，就是一端。這種自然不是概念的判斷，而是事實的關係。凡性質依屬於量的，都不是分析的，概念的，而是綜合的，事實的。何故一秒間以太四百五十兆振動而現青色，沒有人

能證明理由的；然而事實上的關係，不失爲自然科學世界觀的基礎。依這個見解，量的性質，是絕對的，屬於第一次實在之本質；質的性質，是相對的，是第二次性質，而屬於實在的現象。

對於意識的最後實在性質，也像外界的，用概念作爲單一化；有主知的心理學，與主義的心理學，互相對待。主知的以表象爲意識的根本作用，而以感情與欲意爲表象間緊張的關係；可以海巴脫爲代表。主意的以意志爲根本機能，而以表象爲意志的客觀化；可以叔本華爲代表。調和這兩種見解的，又有主情的心理學，以感情爲根本，而以意志與表象爲平均的潛伏在感情裏面，以不斷的關係，兩方互相發展；這可以斯賓塞爾爲代表。這一派的意見，不以知情意爲三種分離的活動，而認爲人生之本質與作用的三方面；這恐是最近於眞理的。

近世心理學又有一種反主知論的理論，卽以意志或感情爲根本機能，而表象乃

其結果；且又以根本機能爲無意識的，但無意識是無從體驗的情狀，僅可爲說明意識的假定；決不能用以解決意識問題。現代研究心意本質的都以意識爲包含感覺，判斷，推理等作用，以及感動，選擇，欲求等活動。此種意識，在常識上看爲與實際表現分量的物質全然不同，於是有物體與精神，感覺的與非感覺的，物質的與非物質的等等異性質的標識。

但這等二種實在，有何等關係呢？在常識以此二元性爲自明的事實，沒有懷疑的餘地；但科學的思維，尤是哲學的思維，以實在全體統一觀的傾向，爲一種根本動機；不能不循這種傾向而進行。進行的方法，或於兩方中認一方爲本質而以他方爲依屬的現象；或以兩方共依屬於第三者的本質。第一法中，或以物質爲本而精神爲屬，是惟物論；或以精神爲本而物質爲屬，是惟心論。

惟物論的動機，可別爲二：一種是玄學的，以一切實在，都應存在於空間的。在素朴

的思想，總以實在爲卽在空間占有地位的意義。所以精神的活動與狀態，就是存在於我們的腦髓與神經系的。非物質的靈魂，也必在天上占有地位；鬼有住所，可以招致，且可以照相。宗教上的設想，以爲神的超空間的性質，與神的遍在空間，沒有矛盾。古代斯多亞派以實在與體魄爲根本概念，常常互見。近代代表此派惟物論的是霍布士。彼以空間爲實體之表象的形式，而哲學就是體魄論；自當包有人爲的體魄，例如政府也是實在，因爲占有空間的緣故。

又一種是人性論的，(Anthropologisch)以精神爲附屬於物質的。看我們精神狀態，隨男女老少健病與一切體魄的變遷而隨時均受限制；這是有機體合的活動的作用，並沒有於肉體以外，再立「精神」的必要。這種思想，自十七世紀以來，因反射運動的觀察而確定。反射運動，不但爲合的性的特徵，兼及於順應力及完成力。其始由笛卡兒一派，以反射運動說明動物的機械運動。後來拉美得里應用於人類，

因而有「人類機械論」。十九世紀法國的加伯尼與勃魯舍，德國的伏脫與摩爾沙脫，都是這一派。

十九世紀中段有福拔希結合以上兩種動機，而建立辨證論的惟物論。他把黑格耳所說「自然是精神自身上離異的」一語轉爲「精神是自然自身上離異的」。十九世紀的惟物論的著作，都作此想。一部分可以步息納的「力與質」爲代表，他部分可以郗林的著作爲代表，而斯託斯的「舊信仰與新信仰」是最稱精博的。

較爲高等的惟物論者爲斯託斯等。仿用黑格耳「自然超越自身」的語風，而以心意的實在爲物質，或物質作用之特別的一種。古代爲德謨克利德，曾說精神是形體中最爲精微的由火的原子成立。法國惟物論者阿爾拜赫著自然的體系(Système de la nature)，也以爲普通人所說的精神動作，不過原子之微妙的，不可見的運動。現代阿斯凡德說意識如熱電等，也是能力的一種。但是我們既然覺得心

的實在與物的實在有根本的區別，而說甲是乙的一種，猶如說梨是蘋果的一種，狗是貓的一種，殊不合理。若說心意狀態是物質的結果，或是由物質上特別精妙組織而產生，也覺得不可通。因爲物的實在狀態是運動，心的實在狀態是意識，依然是異質的。就使一方面推到極微妙，一方面化到極單純，謀兩方面的接近；而兩方根本上的區別，還是沒有除去。無論怎樣微妙的運動，終還不是感覺。激刺與感覺的關係，志向與目的運動的關係，從經驗的研究上可以看出兩者有一種因果的關係。我們愼重的態度，不敢就說是因果關係，而僅僅說是不變的關係。然而我們無論在何種機會總不能說意識狀態，就是身體的運動狀態。我們不能說兩者是同性，至多說到他們有因果的共屬關係。而此等一定的共屬關係，也不過是經驗的事實，而不是論理的分析之結果。在視覺神經的刺激狀態，無論怎麼樣的取得物理學化學的定義，但他的伴以一定色彩感覺的理由，惟物論上還沒有能證

明的。

惟物論上既不能維持他們的意識與物質狀態同一視之主張，於是轉到反對方面的惟心論。最簡單的是勃克萊的見解，說是物質界的存在，不外乎知覺；後來洛克所說的「物自體」在勃氏號爲「性質之不可知的實在之保持者」例如櫻桃，不外乎他的各種性質之總和。這等性質，就是意識的實體，就是精神之狀態與活動。這種精神，不論是無限的屬於神的，或是有限的，爲我們所經驗而得的，同是惟一的實在。別種惟心論，除神學的教義以外，可指數的，還有萊勃尼茲之單元論，費息脫之先驗哲學的惟心論，黑格耳之辨證的玄學的惟心論，這些學說的區別，是對於根本的精神之實體，或說是各個的心的存在，或說是意識一般，或說是普遍的自我，或說是世界精神等等。又有以意志爲真的實在，而以物質界爲他的現象者，是叔本華等主意論的玄學。

這些惟心論的根本動機，是從奧古斯丁，笛卡兒起的。他們以爲在我們的知識上，一切外界的材料，都是不確不定的；而我們精神的存在，自己的存在，是絕對不可疑而可信的。由這派演出的，無論是主知，是主意，都是以心意的實在之直接經驗爲本原的，而在玄學的理論上，就認爲真的實在。

然而這種惟心論，也有與惟物論相等的難點。就是精神怎麼樣能轉到完全不同的物質界觀念？勃克萊說這種觀念，是無限的神所給與有限的人類之精神的。然純粹精神的神，何從得所謂物質之原型的觀念？萊勃尼茲說是單元之最低度的意識狀態，就是物質的狀態；這也與惟物論者以感覺爲物質最微妙等運動，同一不合論理。費息脫說感覺的內容，是「我」之無原因的自由所限定的；這也不過以空漠的「非我」來替代物質。黑格耳以精神自身他在而爲自然，也與謝氏等見解同一空漠。

惟物惟心兩方面，均沒有解決這個問題的希望，而二元論又不是科學的與哲學的思維所許，於是有建設「第三界」的思想。在斯賓諾莎的哲學，以實在的全體在事實上有兩屬性。近世哲學或以無意識的概念當第三界，如哈脫曼的無意識哲學，就是渡到無意識的一元論的。

現代的一元論，以物質與意識之二屬性，不是靜的並列，而存於動的生成之過程。各個現象的生成，二屬性必同時伴起，惟以一系列為主而他系列為副。而近日最通行之一元論，乃以物質為根本實在，而以意識為依屬於他的現象；這不過是假裝的惟物論。而於是實在論，遂不得不移入生成論。

（二）生成論

實在問題，以物體為中心，生成問題，以事變為中心。事變有位置變化（即運動）與性質變化兩種。但一說變化，常不免傾向於不變而常存的感想；於是或回向物性

問題；或歸宿於統一各種變化的主體。

每種事變，至少有兩個狀態，依時間前後而聯結。沒有時間的要素，就不能存想事變。正如因果關係上去掉時間的要素，就不是實際上的因果，而是論理學上的理由與結論。假如斯賓諾莎說神的無限本質上，事物與法式必然的永久的聯帶而來；這很像說三角形的本質上，內角之和等於兩直角的條件必然的永久的聯帶而來；不過論理的數學的關係，而不必是事實的關係。

但是事變的概念，也不能單以時間的系列爲滿足。例如我們在一間屋子裏面，初聞人語，後來又聞開車的汽笛，這兩種聲音，是時間上有系列的關係，然而不能聯成一個事變，因爲他們沒有事實的聯絡，所以不能把複雜的成爲統一。我們若問怎樣可得到統一？可以兩種條件爲答案。一是屬於同一物的事變，例如甲物有子丑兩種狀態依時間前後系列；就是由一種狀態推移到別種狀態，這名作內在的

事變。這種事變，在意識上表象與表象，情意變動與情意變動，都有前後系列的狀態。在物體上也有這種現象，就是憑著惰性所給的方向與速度而前進。一是異物間的關係。例如甲物若有子的狀態，乙物就有丑的狀態，依時間的系列而出現，這名作跳越的事變。這種事變，在兩人以上此心與彼心間固可直接經驗；而心與心的交通，不能不藉肉體的媒介，所以得像想兩種跳越的事變。一是兩物體間所行之物理的事變。一是心與肉體，或肉體與心之間所行，如普通人所想定之精神物理的事變。這種事變上，凡有構成事變的諸狀態，於時間的繼起上有必然的結合。這種必然的關係，在時間本質上，可有兩種互相反對的方向；就是以時間爲線狀而取他的一點作出發點，可有前後兩方向，卽過去與未來。第一，甲若存在，乙就隨伴而來；是甲爲原因，乙爲結果。第二，若要有乙，必先有甲；是乙爲目的，甲爲手段。就是事變的要素上所具之必然性，或爲結果性，或爲必要性；而他們的依屬關係，或

爲因果律的，或爲目的觀的。

因果關係　因果關係，可別爲四種根本形式。

第一，一物爲因，他物爲果。這怕是因果關係應用上最根本的形式。他的意義，是由原事物而產生一個新事物，在有機界最爲顯著；例如植物能開花，能結果；母體能產卵或產胎兒等類。但依科學的觀察，這種意義，止能適用於現象界的事物，而不能推用到本體。止有宗教性的玄學，用以說一切事物最後的原因；如笛卡兒說無限實體，造有限實體；萊勃尼茲說中央單元造一切特殊單元等。

第二，物爲原因，而物的狀態與活動爲結果。例如人類爲種種行爲的原因；心爲種種意識作用的原因；物體爲種種運動的原因。照此意義，實以物有能力，故能生種種狀態；在內界，有意志爲決斷的原因，有悟性爲意見等原因；在外界，有惰性或有機的生活力，爲運動的原因；就是以物的屬性（力）爲一切特殊作用的原因。但是

特殊作用的活動，不能專屬於力，還要有一種適於活動的機會；因而有能動的原因與機會的原因之區別。所以照此說，我們可認爲原因的有三方面：或是能力的，或是機會的，或是兼具能力的與機會的。

第三，與前說倒轉而以狀態與活動爲事物的原因；例如先有建築，始有家室等。在康德與從他而起的哲學家，都有這種動的自然觀；尤是色林的自然哲學，以引力與抵力爲物體所由生。費息脫一派，也以行動爲最初而實體是他的最早之產品。他所說的「我，」並不是固定的原素，而是一切表象，情感，意欲等等動力之有機的綜合。卽如現代自然哲學上的能力論（Energetik）也不外乎以動力解決原子的問題。

第四，於各種狀態間，以一爲原因而他爲結果。這可別爲內在的原因與跳越的原因。在心意上，由知覺而生記憶，由目的之意欲而生手段之意欲，由理由之知識而

生結論之知識，這都是內在的。在物理上，如有機界，以消化爲製造血液的原因，以末梢神經刺激爲腦中樞刺激的原因，也是內在的。但是純粹的物理界多屬於跳越的原因。或由一支體到他支體，或由一原子到他原子，都是跳越的。這一說是四說中最簡單的，例如運動，推動的物體是原因，被推動的是結果，從蓋律雷以來，凡研究自然哲學的都以這種因果說爲標準。

這四種差別的由來，不外乎同一事實，可以由各方面觀察；而且在原因複雜的情形上，那個是主因，那個是副因，也可以有不同的觀察。因果間量的關係之差別，也是這樣。笛卡兒說原因至少含有與結果同等的實在性。力學上因與果有相等性的原理，自蓋律雷以來，公認爲真理。然也有人說，日常生活上，有以微因生大果的，有以極大動力之裝置而得微細之結果的。就這種量的不同之觀察，也可以悟因果說所以不同的理由了。要之因果範疇，是一時應用的形式；若要求事變之真的

科學的概念，還在形式以後。

凡是一個事變被別的事變所規定的，就名作必然性。在跳越的事變上最簡明表示的，是甲的運動，推移到乙，成乙的運動。由甲乙兩物的運動而成一事變，物體雖異，運動惟一；他的後面，就有世界自己同一性的假定。不問現象上有何等變化交代，而世界常同一。不但指不生不滅的實體，而且於現象的事物上所造成事變的運動，也視爲同一。凡有我們叫作結果的新運動，都不外乎叫作原因的舊運動。凡有說因果要求與因果原理的，都含有這種同一性的假定。這種同一性的假定，在時間上的追溯與豫訂，都可適用。例如我們有一個新的體驗，我們就要問問這是從那裏來的？這就是豫想：怕是從前在一種地方曾經有過的。隨後又要問問他將往那裏去？他將變作怎樣？這就是豫想：他不能從此就消滅了。這種意義，在機械的因果說上，竟可以說：原因是結果以前實物的狀況，結果是原因以後實物的狀況。

就是能力恆存的原理。所以世界無所謂「新」，一看是新的，其實不外乎舊的。然而因果間同一性的假定，不過對外界印象時，我們知性的一種要求，與一個前提。若在我們日常生活上，與特殊知識上所認的各個因果關係，與科學上所見的各個因果法，覺得事變上綜合的聯結之諸狀態，大部分，自始至終的過程，不是互相類似的。除了一物體運動推移到他物體，算最爲類似外，餘如化學的變化，電機的摩擦，或別種過程，如以電光爲雷鳴的原因，以日光爲冰融與花開的原因，以舉杖爲犬走的原因等，因果間都不是同一的。因果間差違愈大，兩事間因果關係就愈不可解。

關於這種不可解性的論著很多，他們根本意義，就是說：在論理的分析上，決不能尋出由原因構成結果，與由結果發見原因的特點。然而也有主張兩者的關係，全然與動及反動壓力及反壓力的關係一樣；由一方變到他方，毫沒有所謂不可思

議的。機械的各部分，傳運動於他部分，可以由各個的基本過程分解；應用這種方法，把異質的因果關係，分解作等質的單純因果關係，就容易了解。自然科學上對於物界的一切事變，都用機械的說明，例如熱是分子的運動；電與光是以太的振動等；理解的要求，產出同一性的根本假定。物界的現象，既以分解爲單純形式，而得理解因果的性質，推到有機界也用機械的理解；推到心理界，也可分解爲基本作用，以理解他的因果過程了。

笛卡兒派對於異質因果的不可解，以爲物心兩方面的理解，都不成問題；而不可理解的，是精神物理的事變。到葛令克始推廣到全部。以爲一方的內容，決不是存在他方的內容；所以原因與結果，不能有論理的關係。就是由一物體傳運動於他物體，也是不可理解的。何故一種狀態，在事實上必然的有全不同的狀態，與他聯帶而來？不管是異質的或同質的，決不能求出論理的理解。所以不獨跳越的事變，

就是內在的事變也是不可解的。總之因果關係，完全是綜合的，不能爲論理的了解。所以作因果關鍵的同一性假定，也就不能爲合理的了解。

我們實際的體驗，常由思維而加以合理的要素；若除去這種要素，那麼，實際體驗的內容，所餘存的，不過時間的關係了。我們的知覺，有前後關係麼？有要求因果關係的解釋之權利麼？這是一個疑問。我們不覺得時間繼起能造結果，正如我們不覺得「物」是一種聯合諸性質的結紐。所以因果關係，不能爲合理的認識，也不能爲經驗的認識，因而因果關係無從認識的結論就起了。

一個結果，所聯帶而來的，常有許多的時間繼起；我們不過於其中選取幾個時間繼起，要求因果關係的權利，且亦僅僅對此關係上承認必然性的特色，是無可疑的。但此種事實，可以由各方面作不同的解釋；而我們因果觀念上所含的要素，也可以互相差異。就中如休謨的見解，因果關係，不是合理的與經驗的所給與，所以

不是分析的感覺的所能理解。他的起源，實在於屢次同種繼起之內的經驗。甲表象後有乙表象屢見而成習慣；由這種習慣而甲乙間聯想容易推移；於是感有甲觀念起而乙觀念不得不隨之而起的約束。這種約束的感想，是因果關係必然性的起原；這個關係，不是專在甲的觀念與乙的觀念之間，而竟覺得在甲物與乙物間了。所以我們在實際經驗上，一觀念起時，必然的他觀念隨之而起。於是乎我們內界有一種動作的體驗，就是在時間上規定原因與結果。這種動作的體驗，從休謨提出後，後來的哲學家又附加以他種的體驗。凡人在記憶上想起一事，實際上是從尋求而起。這是用我的意志作表象的原因；我並不知道意志是怎樣做到的；然而我們所體驗的，有這種動作的事實。又如我要舉臂，就舉起來了；我並不知道爲怎麼要舉就舉，然而我所體驗的，有這種事實。在別種方面，依我的意志，發起一種衝突，一部分在我的支體上，一部分在對象上；我並不知道這種衝突有什麼別

種原因，然而我體驗著，有這個事實。照這兩種情形，我覺得在動作的體驗上，有由原因生結果的必然性之感情。這就是力的概念之起源。在外界經驗上，以力爲運動的原因，不過用內經驗來解釋外經驗。嚴格說起來，外經驗所給我們的，不過事實的時間繼起。所以德國基希呵甫與馬赫的實證哲學主張物質科一次的或一般的時間繼起之事實爲限，而不參以力與動作的概念。

然而也有一種主張，與此說對待，而以必然性爲因果關係上決定的要素。因爲止有這個必然性，能把事變上種種要素統一起來。而且也止有必然性，始能在許多時間繼起中，取出有關原因的幾件。這個必然性，固然是心理上動作的感情，然而論理上也可適用，就在時間繼起的普遍性上。甲如來，必有乙隨之而來的主張，就是甲乙二要素間有事實的，一義的結合之意義。這種結合，是不問甲在何處出現，或以何式出現，總之一有甲，就必有甲的結果乙隨之而來，這是論理的條件。在這

種因果必然性的意義上;是無論甲的出現是一次,或多次,都沒有關係。有人說,因果關係之僅現一次而不能再見的,不能納入論理的因果式,是不可通的。因果必然性的主張,含有甲再來時乙必隨之而來的假定。卽因果關係,有一種時間繼起的特質,在一般時間繼起中以特殊情形而出現。所以各個過程的必然性,實爲普遍性所規定,就是由時間繼起的規則而規定。康德的因果關係定義「一物在時間上,依一般規則,而規定他物的存在」也是這種意義。這個普遍,就是聯合因果兩要素而成統一的事變之結紐了。

這種規則,我們就叫作法則;於是每種因果的斷定,都得指示普遍妥當的因果法。因爲有這種連絡關係,所以一切事變必有原因的原理,遂取得自然合法性的原理之形式。

由這種法則的概念,可以知道特殊的對於普遍的,有依屬關係,是論理方式。這種

方式，可以替代勞而無功的分析法。一般的綜合，是事變的要素間必然性的本質。所以因果範疇，有兩種要素的結合：一是個人內界之動作的體驗；一是特殊依屬於普遍之論理的前提。日常生活的因果觀，常偏重前者；各科學的因果觀，常偏重後者。

機械觀與目的觀。　前文概論事變，曾說一義的時間繼起，有以起初規定終結的，也有以終結規定起初的；於是必然性中，可有結果性與要求性兩種。在第一種上，有了甲，必更有乙。在第二種上，要有乙，必先有甲。但乙的由來，並不限定一甲，也可以由丙或丁……等等；例如運動，有由於衝撞的，有由於壓抑的，有由於熱力的，有由於磁性的，有由於達一種作用的。這種事實的依屬，都沒有違異於論理的依屬。在論理上從理由得結論，是常常確定；從結論由理由，就不能一定；因爲同一結論，可以得種種理由。我們從此可以引到自然法逆轉問題。我們可以說，有同一原因，必

能生同一結果；然而同一結果，是否必出於同一原因，便是問題了。所謂同一結果常有同一原因的假定，是自然合法性之原理的要素，而爲歸納法的思想與推論之前提，所以於事變之最普遍的形式與我們最複雜的經驗上固爲適用。然而此種可以逆轉的關係，究不過日常生活的語調；而在特別研究上，就不能一樣。總之在物理學化學範圍，可說是機械的；而在生物學範圍，可說是目的觀的。在一方面，例如養與輕爲二與一之比例而結合，可以成水；於是要成水的，就不可不取養與輕按照二與一之比例來化合。在別一方面，例如有機物爲要有各種光的感覺，就不可不具有眼的一種感官。於是有一種機械觀上所不適用的語氣，就是用「止」字來形容因果律的轉換。在有機論上，可以說「止」有在適中的氣候上，有機物可以生存；就是爲有機物的生存計，必需適中的氣候之意義。

有機物的生活與形體，由他的一定機關與一定機能而後可能；然此等一定的機

關與機能，又必在有機體而始可能。就是形造結果的全體，規定他必要的部分；部分是「止」於全體上存在；全體是「止」由部分而可能。時辰表是由先已成立的機輪等所組成；而有機體的各部分是他所自產，所以組立全體的根本形式有二；即機械的全體與有機的全體。前者部分先全體而成立，全體「止」由部分而可能。有機的全體，就不是這樣；他的部分受全體約束，待全體而始可能。所以有機的生成，乃所謂結果的終局，受初始所規定的，這就是目的觀的說法。

向來天文學上習用「合目的性」語，希臘哲學家恩比多立已經用在有機物生活上；近來又應用在達爾文的適者生存的進化論。因而人人以爲目的觀的問題可用機械論解決了。然而我們不可爲術語所欺。試問照此意義，所謂合目的性，是怎麼樣？由天文學觀察，所謂合目的性不過能繼續維持秩序。由生物學的進化論觀察，所謂合目的性，不過保持自己與後代的生命，就是有生存能力者生存。有生存

能力者生存，是自明的事；或想對於適者而加以一種意義，就是價值概念。這個價值概念，與一切無關生存能力的觀念或目的等等理想相對，而爲一種實在的意義。而普通對於有生存能力者生存，用廣義的合目的性，包含機械的發達之產物，與生存上自然淘汰的事實來證明他。然由事實上考起來，價值概念上合目的性，與生物學上生存能力的合目的性，並不完全一致。例如猛獸毒蟲的生存，在生存能力方面，不能不認爲必然性，而價值不免缺如。所以適者生存的價值，也不過供自然主義的樂天觀者之驚歎罷了。

這些不一致的意見，大部分是因一詞而有多義的緣故。就是「進化」一詞，也有很相接近的兩義：一方面是自然法則上，全不含價值關係的；又一方面是人類體驗上，參加以價值關係的。例如由星雲而進化爲天文系，這不過由單簡而進爲複雜的過程罷了。然而普通思想，就參以愈單簡的價值愈低，愈複雜的價值愈高的解

釋。斯賓塞爾的進化論，就完全以這個作根據的。

目的觀有真僞兩種：真的目的觀，有一種目的，就是未來的實物，能於實現以前，規定實現上所必要的手段。僞的目的觀，僅有一種意向，是結果以前諸原因中一因，就是以未來觀念爲目標，而成立意志活動的。用人類意向的目的觀，推到自然法，於是不得不歸於神的志向，因而神的意向之目的觀與真的目的觀混同。然而自然過程上，與意向的目的觀可以諧合的實不過一部分；因而激起辨神論問題；仍不能不轉入於目的活動與自然必至兩方面之異同而引入二元論。

精神物理的事變　哲學上所以常常引入物心對待的二元論之故，實因物的事變與心的事變之間，常相違異；欲得兩方結合的可能性，而互相推移，是一個至難的問題。

這兩種事變，有各種差別點：第一，是連續性的差別。物的事變是運動，運動是空間

上位置的改變，常相連續。例如由甲點行至乙點，兩點間的空間，沒有不通過的。心的事變就不是這樣。各種意識作用，雖相繼而起，却並不互相連續，並沒有漸次推移的痕迹。例如聽言語時，一聲以後，又有他聲，各有獨立的性質；並不像球類的由右而左，必要通過中間。

第二，是常暫的差別。由可見的物體以至原子，凡在空間運動的，都止有外的變動，而物體內容依然如故；且他的事變，隨著運動的過程而消失。心的事變，是集表象，感情，意欲以爲統覺，常隨事變的過程而集積，乃可以常常體驗的。不但個人，卽文化發展的全體，能常存不滅的，都是事變的產品。

第三，是進行性質的差別。物體的進行，完全是依屬於位置之空間的關係；無論是化學的物理的以至於有機的，凡所說靜止與運動，都以位置的有無變動而定。心的事變，是有一種前後相貫的意義，毫不涉空間關係的。例如夢的聯想有類似與

對照;判斷上有各表象之事實的聯絡,意欲上有以何種手段達到目的之關係,都是與物體的僅僅變易位置不相同的。

第四,是兩方由簡單而複雜時結合方法的不同。在物質界,力的合成,就以「力的平行四邊形」爲根本式;當合成以後,單純的初式,就不可復見。心的事變,在複雜狀態中,所集合的成分,仍不失其特性;不過有一種統一的形式罷了。這一點恐是物的事變與心的事變最主要的差別了。

物與心的事變,既有顯著的差別,物心間相互的關係,遂愈難理解;於是精神物理的因果關係,遂爲一大問題。在笛卡兒一派,已說因果關係在意識與物理,畫然兩界;近來最通行的爲精神物理的並行論。這一派的見解,是說物心兩界,並不互相爲影響,而兩界的事變,無論何等段階,常有一義而並行的關係。由同一根本實在,而一致的分現於兩界。於是所謂精神物理的因果關係,不過此界狀態與彼界常

相對應罷了。

說明這個並行論的，以「能力恆存則」爲最廣。然照科學上「能力恆存則」考核起來，仍不能說明精神物理的因果關係。因爲照「能力恆存則」的原理，在物的實在之全體上自成統一；由運動能力與位置能力的分配而定運動的方向與强度，是用機械的法則支配的。若說物理的運動，還別有一種精神的能力作主動，就是破壞物理界「能力恆存則」了。於是應用「能力恆存則」於物理精神學的，變而爲意識界有一種特別的能力，感覺神經運動爲意識，就是心意的能力；最後由意向而再變爲運動，正如物界之運動變熱而熱又變爲運動相對應。但是這種解說，在「能力」一詞上，又添了幾種非科學的意義；心的機能與科學上「能力恆存則」的能力，並不能一致。所以精神物理的因果關係，尙不過得到幾種幼稚的假定罷了。

第四編　價值問題

(一)價值

理論與價值，同有可定與否定的形式，而範圍不同。例如說「此物是白的，」或說「此物是好的，」文法上形式雖同，而上句是事實的判斷，下句是價值的判斷。事實判斷上，賓詞就是主詞的性質。價值判斷上，在幼稚的思想，也以爲「善」「美」等詞，與其他附屬於主詞的諸性質一樣。細考一回，就可知道價值判斷的賓詞，決不是一物自身的性質，與專屬自身的關係；而是由價值意識上發生的。但價值判斷，也有普遍的妥當性，與事實判斷一樣。在各個經驗意識，以自己價值評判爲適於普遍，似是當然的事；然經驗稍富，而這種自信的成見，就被破除。所以價值判斷，實爲人生的一問題，也就是哲學的一問題了。

價值的概念，或以滿足要求爲定義；或以惹起快感爲定義。一方是以意志包感情，

爲主意論的心理學所主張；而他方以感情包意志，爲主情論的心理學所主張。主情論以感情爲心意的根本作用，因而說思維與意欲，均由這個根本作用派生的。而主意論又說是快感是意欲上滿足的狀況，不快感是不滿足的狀況。在有意識的意欲，固然很覺得清楚；就是無意識的意欲，也是這樣；例如飢了就不快，飽了就快。但是在基本感情上，如色，聲，臭味等等，往往顯出並不從意欲派生的反證；而且人類有一種反對意欲的感情，尤其不是主意論所能說明的。至於主情論的說明，本爲快樂主義與功利主義的理論所自出；以爲一切意欲，沒有不從快與不快的感情之體驗而養成的。然而有一種反證，就是本能；這是一種基本意欲，並不經何等快樂的經驗而早已實現的。且我們的行爲，也往往有明知不快的經驗而毅然進行的，或者以此種本能歸於無意識的本原，說是由遺傳而得，可以得較大的快樂。然而無論如何，在個人固有不顧將來之快與不快而有一種原本的意欲，是不

能反對的事實了。總之一切感情，均出於意欲，或一切意欲均出於感情，現在還沒有定論；感情評價與意欲評價，常爲交互關係是很明了的。

兩種評價的交互推移，最顯著的，是接觸聯想的關係。請舉兩例：其一，心理上愛錢的說明，最初的時候，也不過視同紙片；後來屢次靠他來滿足各種要求，就漸漸兒愛他了。其二，利用愛褒賞與畏刑罰的心理而施行教育；教育的力量能叫人愛他所本愛的，而惡他所本愛的。照這種價值轉換的心理看來，若取各個評價之心理發生的起源，來作價值論的標準；是不可能的了。

在幼稚時代，往往以自己的感情與意志推論到他人。稍積經驗，這種推想就不免動搖；很信有自己覺得可快，而他人認爲不快的；自己認爲有利，而他人認爲有害的。然則洞察人情以後，又覺得善惡美醜，並不是沒有共同評價的關係。例如風習，就是與各人的評價相對待，而作他的標準。各人都肯舍棄他個性的評價而服從

風習，這就是良心之心理的本質。良心就是在個人意識上的全體意識之言語。然而風習也不過事實。風習對於個人評價的優越點，也不過事實上多數人所承認，有量的優越罷了。風習的評價，也與個人評價一樣，有時也不免迷誤。所以我們的良心上，在事實的個人意識與事實的全體意識相爲關係之第一形式，尙不能爲最後的決定；更要進一步考察。

於是達到哲學的價值論之根本問題了。價值的意義，不外乎滿足要求與惹起快感；所以價值並不是對象的性質，而僅於意欲上有要求時，與感情上受外界影響時，對於評價的意識，有價值的關係。倘若沒有這種意欲與感情，就說不到價值。於個人評價以上，有表示全體意識的評價之風習，就是新生的價值。但這種價值，照歷史的及人類學的觀察，各國民各時代的差違，也與各人評價的不同一樣；若對於種種國民，種種時代，而判決他們道德與趣味的高下，於何處得最後的價值標

準呢?超越個人評價與諸國民風習的相對性而求絕對價値,就是超越一切歷史的形成之諸價値而求此等價値所由形成之規範的意識,這就是倫理學與算學的問題。

(二)倫理

倫理學的價値,在乎行爲的目的,就是行爲的原理。所以倫理學所研究的,就是人類意欲,當以何爲目的之問題。在人類生活上爲道德的行爲之主體的,一方面在個人,一方面在社會,又一方面在歷史的發達之人類。所以實際哲學的倫理學,有三部分:其一,個人道德論,其二,社會論,其三,歷史哲學。

道德的原理　就道德原理上,可以有四種觀察法。第一,是要確定一種概念,什麽是道德?什麽是善,應當是認;什麽是惡,應當否認?對於各別的義務與道德法,果有一種普遍的統一的規則,可以統括他們麽?對於一切事情與機會,果有決定道德

命令的標準麼?照這個意義,是注重在道德內容之原理。第二,是問:怎麼能認識道德法,把普遍的應用在特別上?怎麼能認識那常識所說的良心?在這種意義上,道德原理,是指我們知識上認識道德法的根源。第三,道德法是一種命令與要求,與人類意志之自然的衝動與運動相對待,爲什麼有這個權利?他的要求的根據在那裏?照這種意義,道德原理,是道德法的可認性。第四,既然承認人類自然的意欲與道德法的要求互相對待,就不能不推尋到根本上,爲什麼人類要反抗自已的意志而從道德法?隨人類良心的要求與他們自然的本質相差益遠,而人類自已覺得自然的本質是不合於道德的,或竟是不道德的;尤感着爲什麼有這種反對方面的要求之問題,是不可不解決的。照這種意義,道德原理,是屬於道德的動機。

道德內容的原理　道德內容,是最難確定的。雖同一國的人,儻若地位或職業不同,他們所指目的道德,就不免互異;況在各國民,各時代,對於一種行爲的批判,安

能一致？於是道德沒有普遍性的疑惑起。要免這一種的疑惑，不能不提出公認爲道德標準的原則。於是就遇着目的觀的根本關係，爲古代哲學家所說，最高的價値，是至善，是一切各別的義務與規範之所從屬而爲最後的目的。

倫理學說中最近的觀點，是從心理組織上，求這最後的目的，就是幸福說（Eudamonismus）。以爲人類的天性，都求幸福；而達這個目的之手段，有正當與否；道德是一種各人自明的，而且沒有例外的，可得幸福的最正當之手段。康德曾說這種見解，是以道德爲最善處世法。

幸福說的批難點，就是心理上已有不可通的。亞里士多德已經說：「決不能以快樂的欲望爲一切欲望的動機。幸福是欲望滿足的結果，決不是欲望的動機，也不是他的對象。」我們知道，不但簡單的，就是最發展的意志，都是直接向着所欲望的對象，從沒有顧慮到幸福與否的。我們不能說：幸福是最後之目的，而一切欲望

是達到幸福的手段。

主張幸福說，就不得不有誰的幸福之問題。第一答案，是以個人自己的幸福爲目的，是爲利己的幸福說 (Egoistische Eudemonismus)。各人所求的幸福，本不一樣；最幼稚的以感覺的快樂爲目的，古代哲學家以亞利士多分爲代表。進一步，務於精神的快樂，如學問，藝術，友情等，古代有伊壁鳩魯一派，十八世紀有沙夫茲伯雷所建設之美的快樂論 (Ästhetische Epikureismus)，以個性之美的發達爲理想。最後又有一派，於感覺的及精神的兩種快樂以上提出靈魂救濟爲道德命令最後的內容。這種見解，常與不滅的信仰，永遠生活的希望相結合；可名作超絕的幸福說。這一派中，專注於自己靈魂之救濟，而忽視對他人他物之義務的，就歸入利己說。與這種神學方面的超絕道德相對待，而提倡現世的道德之學說，起於惟物論及社會主義方面；如聖西門，都林，福拔希等，最近有紀約與尼采。

與個人幸福說相對待的，是以他人全體幸福爲最高目的之利他說，以增進他人幸福的動機與行爲爲善。在動機上或立於利己之心理的基礎，或立於原本的社會的衝動之信仰上，均所不問。又對於利他的命令，或歸於神的意志，或歸於國家與社會的秩序，亦均所不問。所以這種利他說之道德的評價決非質的差別，而是量的差別。因爲人類以滿足要求爲幸福，而利他說既不加他種價値原理，就不能不以各個人能實現他的要求爲滿足。又以各種要求，不免互相衝突，不能不承認最大多數的最大快樂爲道德。普通稱爲功利說。(Utilismus)。但是最大多數的最大快樂，是誰的幸福？仍不外乎各個人。所以功利說與利己說，實立於同樣之心理的前提。且以功利說重視幸福之量的結果，不得不遷就多數低度的要求；因而道德的興味，以求快而避不快爲限；不免放棄高尙的道德了。

幸福說以外，有完全道德說。這是不根據於心理，而立於玄學的基礎上；以一切特

殊的命令歸宿於完全，爲道德最後的內容。就是依照目的觀的世界觀而以天性的完全發展爲最高的道德。也與利己的利他的幸福說相類，而有個體完全與人類完全的兩說。多數的說法，都以實現人類本分爲根本前提，就是以個人加入於國民，時代，人類全體的總本分爲準。然而這種見解，正如西利馬吉爾所說在乎自然法的完成。因而道德之命令的特色，不免脆弱。因爲道德的「不許不」與自然的「不可不」之對待，不用很難的間接法，就不能理解。且此等理想的動機，無論是對於個人或對於人類全體之本分，早已不是概念的認識之事實，而是信仰的事實；就是玄學的，而且一部分是宗教的前提；不能求出科學的認識之普遍性。

幸福說與完全說，均注重於實行道德以後的結果；對於內容的原理，並不能與以單純的普遍的內容。到批評哲學的康德，始對於道德與非道德，指出兩種根本的特質。其一，倫理的判斷與道德的命令，全係於行爲根抵的動機；所以說「善的意

志以外，沒有善的世界。」又嚴立道德性與適法性的區別；前的是遵循道德的行爲；後的是沒有遵循道德的本意，而行爲的形式及效果，均與道德法一致。康德屏適法性於道德以外，以爲有減損道德價値的流弊。到失勒的倫理說，始緩和此種區別，而認適法性也有道德的意義。其二，無上命令的概念。從前說道德命令的，是假定的；因爲不是由道德法本身尊嚴所產生，而受制約於各種關係。康德名這種制約是他律的 (Heteronom)。道德法的本性與尊嚴，是道德對於人類的要求，沒有制約，沒有條件，不許何等斟酌的。道德的命令，無論何地何時，都要求服從。道德的命令，是完全創造的，超乎一切經驗所得的意欲而獨立。照此意義，道德的命令，是自律的(Autonom)。

這種形式的道德原理，不主有自身以外所給與的內容，而全由自身所規定；所以僅爲有格率的原理，而不是規定格率的內容。康德以無上命令爲良心，爲普遍概

念。個人於動機上，以意欲服從法則；而這個法則，又全然獨立於個人意欲上已有之偶然的方向與對象以外；這是良心教示我們的。因而這種法則，獨立於各人意欲之差別以外，而得視爲同樣的適當於一切個人；所以有普遍妥當性。康德之批判的道德，雖求認識根源於自己的反省。求可認性於個人的自己規定，而所認識所論證的義務，却是構成道德的世界秩序，而對於一切個人，課以同樣之義務的。注重人格，是康德的倫理說與他以前啟蒙時代的完全道德說相同的。幸福說一派的沙夫茲伯雷與萊勃尼茲等，以人格爲自然所給與的個性之發展；康德以人格爲由普遍的理性法則支配一切個人的意欲而後成立。這兩種人格說，前的很難由經驗的個性，而達於類的合法性。且易陷於一部分浪漫主義的危險；就是以完成自然的個性爲最後最高的道德。若批判的人格說，於原理上否定一切個性，而人格之道德的本質，乃以個人意欲受支配於一切個人同作標準的格率。而此

後理想的道德哲學家如費息脫，西利馬吉爾，黑格耳等，所努力解釋的，以人格道德的任務，在以個人實現道德法於現象界，以依屬於歷史生活之偉大的關係，而塡充個人自然的素質，與普遍妥當性道德的空隙。他們所希望的道德，不外乎人類事實的本質所生之經驗的要素與超越的理性秩序所生之任務的結合。幸福說的道德，注意於快不快，而限於經驗的人類生活的範圍。完全道德說，基於人類本分之玄學的認識。批判道德，以道德的世界秩序之意識爲個人的良心即康德著作中之實踐理性。而歷史的世界觀之理想主義的道德，則可以理解無上命令法的內容，怎樣演生歷史上全體的文化。

道德的認識根原　關係道德的認識根原，是要問：我們怎麽知道是善？怎麽知道評價規範的妥當？解答這個問題的，約分爲兩方面：一方面主張經驗；一方面主張直接理性的反省。而兩方面也不能不互相錯綜。經驗論雖在確定事實的道德，而

要達普遍妥當的規範，不能不舉道德的事實而選擇比較。惟理論雖在確定妥當的命令，而根本上，也不能脫離人類之事實的道德意識。所以經驗論的立足點，不論為心理的，或歷史的，若僅以記錄道德的事實為限，就不免傾於相對說，而不能滿足道德的意識之要求，以達於規範之絕對的妥當。惟理論由普遍的理性要求出發，若僅以研求合法性之形式的法則為限，就不能不用間接方法，以人格尊嚴的概念應用於經驗的生活關係，而達到內容的命令。

較這等方法問題，更有意義的，是事實問題。就是日常生活上，人類素朴的良心，怎麽能得到義務的知識與判斷的規範？我們在實際生活上對於道德之最高的原理，往往於無意識中自然的應用。初不要經過研求原理的困難，而自然於各種機會應用道德規範。與其說是根源於明瞭的概念，毋寧說是根據於感情。所以有以感情為良心本質的道德學者，如英國的沙夫茲伯雷，赫金生，都以感情為良心的

本質與道德意識的根源；用以說明一切道德的內容與意義。到休謨與斯密就指明止有實際的生活上，需要知解，來明瞭他的關係。然而不可不有待於理性的考慮，就是有一種正當的道德感情，在判斷上顯現出來。照這個方向進行，就覺得道德的認識，有直覺的特性，而不待理論的知識與其他外面影響的證明。但是這種見解，仍舊是依心理的倫理學者之習慣，把道德的感情列在一般經驗的感情狀態，而停留於一切經驗物相對性上。所以康德又以道德感情爲純粹實踐理性的事實，而引上於理性的普遍妥當之範圍。凡人都有一種直接性的道德意識，超乎智的修養與智的能力之程度而獨立；可由此而發見最高的世界秩序。這種形式的直覺說，注重在直接感情的自證，就是能以良心的規範，應用於任何機會而都是妥適的。海巴脫循這種根本方向而組成實際哲學，以道德爲一般美學的一部分，以爲我們一切判斷的最後裁判，是在超脫一切依據知解的附屬品，而在本原

快感上，歸入一種關係。這種本原的感情，是不能靠考慮來把捉，來建設，而無論在何種機會，總是最初的事實；他的實際，是適當於意識而接觸於內容的。

道德法的可認性　說道德的認識根原的，偏重道德的感情方面；而論道德原理的可認性的，却專屬於意志方面。無論何時何處，我們的良心，總不但對於已往之事實的動機與行為，而加以回顧的批評；還對於將來之實際的意志決定而有所要求。這種要求，是與別種意志相對待而為命令。那麼，命令的權利，怎樣來的呢？我們的意志，為什麼要把規定內容的權利，交給命令呢？這個問題裏面的可認性，自然以道德法與自然意欲相對待的學說為限。幸福說與完全道德說，均以道德法為基礎於自然的本質，就沒有可認性的必要。

以道德法與自然意欲為相對，始有可認性的必要。有以自己意志上有這種要求，為起原於自己以外較高之意志的，就名為權威道德。如洛克所說：立法的意志，有

神的命令，國家的法紀，風習的規定之三種根本形式，這是他律的。康德主張良心自律說，而歸結於理性的意志之自定。這種自定的內容，是從一切理性者同樣妥當之道德的世界秩序上求得格率。對這種自立的法，本也沒有可認性的必要；然康德是以人格尊嚴與道德法同一視，而認爲真之可認性的。

道德的行爲之動機　說道德的行爲之動機，也以道德法之內容的要求與人類自然的感情與衝動之存在相對待，而認爲必要。從利己說之假定的道德，人類於求幸福與避不幸以外，無所謂道德；那就合於道德法的行爲，不過起於恐怖與希望的動機。從權威道德說，不過因別種意志，有賞罰的權力，因而起服從的動機。基於此等動機，而有合於道德的行爲，決非有道德的價值，而僅有適法性的價值；康德看破適法性的真相，不認爲道德。道德必與自然的衝動相對待；凡以利己的衝動與社會的衝動（即自然的社會性，如同情等）爲動機的，就是他的行爲偶然

合於道德法的要求，在康德看來，也不能認爲有道德的價值。

康德既以自然的社會性屬於適法性的範圍，而不屬於道德性的範圍，於是道德的行爲之動機，不外乎對於「道德法的尊敬」與「人格尊嚴的感情」了。然康德一派，也不取斯多亞派的嚴肅說，以爲有限於「道德誇」的流弊。如失勒所主張之「美魂」說(Ideal der schönen Seele)，由道德的發達而有依賴自己，不肯違反道德法之感情狀態。在這個時代，性癖與義務，倘相對立，然而無論何時何處，均不至以性癖侵犯道德的格率。若程度更高，人類必純粹爲適合道德的感情，這是可推而知的。

於是乎關乎道德的全體生活，可分動機爲幾級。原始的，最幼稚的，是無意識的循自然的社會性，而以個人意志服從全體的意欲。進一級，對於個人意志的要求與全體意志的要求之間的互相對待，已有明瞭的意識；然還沒有對於全體意志的

尊敬，而但有遵循全體意志的合法性。再進一級，為要征服自己意志中反對道德之諸衝動，而吸入道德命令於自己意志之中；這是努力道德性的範圍。最高一級，在生活過程上，達到個人意欲與全體意志的渾融；那時候美魂與道德性，不過用語上的區別罷了。

社會論（意志團體論）　前面說道德原理，已經說到個人意志與全體意志的關係；要詳論這種關係，所以有社會論。

人格之最內面的獨立性，就是叫作良心的，決不能不顧全體意志；而全體意志造成種種制度，且以歷史的形體發達的，差不多全為支配個人而設。所以意志生活，以個人與全體為兩極。我們固然常常見個人意志與全體意志的一致，但相背而馳的也不少。即使互相反對到極端，然而個人斷不能全不顧全體意志，全體也斷不能完全犧牲個人的意志；所以這兩者的關係，是非常重要的。

全體意志所由表現的意志團體有種種，今以個人爲中心，而區別各種團體，有個人立於團體之先，而組成團體的；有團體立於個人意志以前，而規定個人意志的；前的如各種會社；後的如國民。這正如無機有機的區別；前的是部分先於全體而成立；後的是全體先行成立，由其生活活動而產生部分。所以意志團體對於本質的見解，有個體主義的機械的方向；又有普遍主義的有機的方向。

這種團體發生的差別，關乎個人的位置。在會社上，以自身意志之主張爲多；若這個會社與自己入社之目的不一致時，可以出社。在國民就不能擺脫；以自身從屬於國民「不許不」的分子，較意欲的分子爲多。

意志團體，有家族，民族，會社，國家等；無論何人，既在這團體以內，就不能不感有一種之支配力，這就是風習的支配。風習的自然點，與他的無條件而行的點，不但在感情與意欲上，就是在直觀與思維上，也無在不可以看出精神團體的形式。他的

可認性，存於不可見的權威之輿論，就是各個人意識上最初存在之全體意識。但是風習的狀態，由歷史過程而分解。歷史過程最顯著的例，是個人解放的經驗。個人解放時代，一部分基於個人人格的意志對所受支配的當時風習壓迫之反抗力；一部分基於各個人分屬異基礎，異目的之種種意志團體，而風習互相矛盾。家族，會社，國家之要求不一致時，不得不取決於個人自己的判斷；因而個人脫離風習之自然的半意識的支配。由這種過程而風習分歧為兩方面：一是內的方面，有人格道德；一是外的方面，有法律而形成一定之國家秩序。道德，法律，與風習，互為消長。風習支配範圍較廣時，人格的道德，必貧弱；而法律也是粗雜的，表面的。法律漸精微，漸內面的，而支配較廣，個人的道德，對於法律，漸亦嫉視，而擁護自己的領域。最後道德與法律互相反對，而道德的人格之世界，與國家的法律秩序之世界，應如何界劃，遂為重大的問題。

因各種意志團體所取的價值不一致，不能不有普遍的，必然的標準之要求。個人判斷，一部分或確有一種信仰，而一部分終不能不懷疑，遂渴望有決定價值之最後的規範。而這種規範，決非各意志團體，所不可不充的任務。例如各種社會的任務，都以幸福的，功利的根本特色，達日常生活種種之目的；而此等任務，在事實上又各有特色；是否能納入統一的形式，遂成問題。有人以此等團體之總目的，爲在個人的安寧與完全的，然何以此等團體有對於個人的支配力？他們沒有法子說明他。又有人主張以人類最高的本分爲任務的，又不能不以超越我們的信仰爲根本而陷於玄學的解釋。總之，意志團體的本質，必求諸任務之內在的性質。由風習而分派爲道德與法律，是足備參考的一點。覺得一切意志團體，都是表示一種不明不定的心意。全體生活，尤是全體意欲，他的根柢上，就是一種無意識的形式。若把他變成有意識的具體的，而取出生活秩序，以構成共通的操作，表現的制度，

就成了文化。文化是人類以有意識的作爲，造出環境之意義。當造出生活秩序的時候，在個人方面，又因他的人格及獨立性與風習反對的關係，而以自己所學的全體生活完成爲有意識的，與具體的爲目的。所以生活秩序的創造，文化體系的產出，固然是意志團體的職能，而同時也是各個人格的本分。

歷史哲學　歷史哲學所第一注意的，是個性的特色。人類勝於動物，文明人勝於野蠻人，就在這一點。在自然主義的意義，一切有機物，於物理的心理的特徵，常現出差別的個性。例如此猫肥於彼猫，彼犬警於此犬，雖極小如蚊類，也各有極小的形態上之差別；殆沒有不具個性的特徵的。然而這種特色，都出於自然的分化性，而決不是獨立自覺的個性。有自覺的個性的，止有人類，就是人格。人格也有階級。爲種族繁殖而生的大多數人，僅有潛在的人格。我們固然以法律的道德的尊敬彼等，然彼等不過在由個性而推移於人格的初步。而介乎這種推移的，就是自覺。

自覺與其他意識內容之間，並無分析的關係；恰如神經運動與意識之間，或無機物與有機物之間，僅有綜合的關係一樣。這種綜合的關係於自己創造「自我」以前，並不存在；直至創造的「自我」產出而後現。「自我」在實體世界，是全新的。這種人格上不可名言的個性，就是自由。他的產生的根源性，不能用玄學的潛在力來解釋；因爲用這種解釋，就是否認個人的自由。而在道德的責任感情與歷史的思維，又必然的有這種自由的要求；因爲止有綜合的自由，是歷史上的新事實。

這種意義的人格，在自覺的個人上，由批評自己而表現。人格且對於自己而占一種自由的地位；由論理的良心而定自己諸表象的價值；由道德的動機而定自己評價的價值。無論何時何地，在自己批評上，人格自分爲批評的與被批評的兩面；就是以批評的明瞭之思慮的生活層，與被批評的不明瞭之感情生活層相對待。在明瞭思慮層，把握他獨立的本性。在人類歷史上，知識，道德，藝術的進步，都起於

人格常新的動作。就是不憚犧牲，與從未公認的真理分離，而變革全體生活。就是使全體意識，脫不分明與無意識的素質而發達爲明瞭的自由的形式，這是人類歷史的全意義。自然種族的人類，於最初最低的生活，本有與蜂蟻同一强度之社會性，在人類歷史上，人格的動作，所以形成且闡明共同生活內容的，却在於反抗原始的社會性。人格個性的作用，注入恆久的變化於一般生活的全體，由這種客觀的過程而成立歷史。

說歷史變化的，有集合主義與個人主義的分別。集合觀以一切歷史，在乎全體運動，以歷史的意義，不外乎全體生活的變化；而對於偉大的人格，看作普通個性。個人的歷史觀，注重於偉大人物的創造力，而於他所受全體的影響與協作，都不免忽視。這兩派都偏於一面，而不能理解諸人格與全體相互的關係。全體的風習，不是有偉大的人格，發起新思潮，全體意志就不能進步。偉人的主張，若不是全體生

活上最有價値的內容，也不能成爲歷史的事實。所以人格的偉大，是否定他個人的要素，而有超人格的性質。以超人格的價値，由自己發展而形成外界；這纔是偉人的本質。這種價値，超然於實現者個人的條件，而且爲超時間的，所以有永遠的妥當。可以說由全體與個人之歷史的關係，而藉人格的活動，以生永遠的價値。時間的普遍，與人格的特殊，互相交涉；而爲生活秩序之客觀的必然性。按照論理的法則與倫理的法則，永遠價値，由歷史生活之時間的戰而實現。所以在人格方面，不得不以樂於犧牲自己爲最高之目的；而在全體方面，不得不以生活秩序漸近於理性秩序的完全爲最後之結果。

由這個視點觀察人類歷史，就有全體統一的意義。這種意義，固然以生物學上有機的統一之思想作背景。然已往歷史上，惟見有各民族各國民的互相反對與戰爭，到今日而我們有人類統一的理想，實是歷史的產物。由人類概念，而進於人類

理想，實爲人類苦心努力的結果，比人格的統一，更爲進步。人格的統一，本非自然所賦；由個人努力戰勝種種之衝動與欲念而創造。人類統一的理想，也是由諸民族文化漸進，而漸現於意識；這就是人類的自覺。

歷史的運動，各國民對於統一的人類之理想，將與各個人對於民族與國家之關係相等。以內的必然性，因歷史的過程，而建設生活秩序，以發現道德的世界秩序。生於表象的範圍，有學問；生於感情的範圍，有藝術；生於意志的範圍，有人倫；生於行爲的範圍，有國家與社會之組織；這些一切文明形式，都是各國民在各時代，超越自己，而創造一種實現人道的系統的。所以人類的自成，就是歷史進步最後的意義。

（三）美感

在倫理學說上，道德生活的全體，總與規定行爲的意欲有關係；所以倫理的價值，

雖達到理性的世界秩序，仍不能擺脫欲求。因而起一問題：果有不涉欲求的評價麼？有的，不涉欲求的價值就是美的價值。

美學的概念　用（Ästhetik）爲美學意義的，從邦介登起。提出美學上各種主要問題，而加以組織的，是康德的判斷力批評。康德爲區別快與善特與美以「無關心之適意」的特徵；又經失勒與叔本華加以更適切的表示，以「不因於意欲與意志的評價」爲美的本質。就事實而論，人的美感常不免與快樂的要素及倫理的要素相接合。進化論中有雌雄淘汰的理論，動物心理上早已有美感的種子；但純是激刺的性質。至於初民的藝術，或關係魔術，或隸屬宗教，或緣飾特殊風習。就是文明民族間所流行的美術與文學，或有「導欲」「傷風」的流弊；或藉爲「敬神」「尊主」的助力。又如搜羅美術品的人，也有本於闊靡誇富的動機，而不是真能領會美意的。但這些都是程度較淺，渾而未畫的狀況。若是最純粹最高尙的美感，哲

學上所認爲有價値的，當然以超越意欲的境界爲標準。例如人的知識，固然有許多是維持生活，占取利益的作用；然最高的理論，絕不直接應用的，纔是哲學上所求的真。真與美都是超越意欲而獨立，康德所以立關係美與自由美的區別，而專取自由美。失勒且特以游戲證明美的性質。

美的態度之對象，是美的世界。美的世界，又有一特別領域，是藝術世界。於是有自然美與藝術美的區別。而美學也有兩種方法；或由自然美出發，而由此以領略藝術美；或分析藝術，以定美學的槪念，而由此以理解自然美。第一方向，主論玩賞；第二方向，主論製作；因爲藝術美的玩賞，與自然美的玩賞，根本上沒有什麽區別。哲學者往往不是藝術家；而藝術家又往往不喜歡美學。若由藝術美的玩賞，而理解製作的心理，當然可以類推而普及於美的玩賞之全體。然哲學者的美的思想，由藝術美出發的，往往因藝術種類上興味的偏勝，而美的思想，發生互異的色彩。例

如古典的美學家文克曼等以造形美術爲主;理想主義哲學家如色林,黑格耳等,以文學爲主;最後浪漫主義美學,又有偏重音樂趣味的傾向。與這種差別相錯綜的,是菲息納所提出向下的(由上而下卽演繹法)美學與向上的(由下而上卽歸納法)美學之區別。向下的美學,先假定一原理,而用經驗的事實相印證;有玄學的色彩;自昔哲學家的美學,都用這個方法。向上的美學,是用實驗法求賞鑑的異同;用觀察,比較,統計法,求製作的動機與習慣;因而求得一共通的原理;純用科學的方法;自菲息納以後亦頗盛行。

美的概念,到現在還不能像善的概念之容易證明。向來用興味來形容他,而各人有各人的興味,似乎很明瞭的。然而美感一定要與舒服及合用有分別,所以一定有普遍性。美的普遍性,就是沒有概念;他是純粹對於單一對象的判斷。我們說美,是一種價值的形容詞;不是一種理論的知識,爲一種實物,或一種狀態,或一種關

係，來規定性質的。康德爲要說明美感的超個人性，說是官覺上與理解上兩種認識力的遊戲；而且以形式爲限。因爲對象的內容，總不免與快樂或道德有關係，所以純粹「無關心」的適意，止能對於形式。形式不是實物所直接給與的，所以美的對象，不是憑感覺所得，而是由想象得來的。而且憑著官覺的直觀與可能理解的綜合之合的性的總効，纔得到他的內容。這種合的性，又是專在想象的表象上，纔能互相調和。所以在材料的活潑而複雜，與秩序的易簡而明晰上，始能求得恰好的美來。

美感的不同於知識，又不同於道德，就因爲他不屬於知覺與意欲而屬於感情。近代心理的美學，所以盛唱「感情移入」的理論。他們說，美感的發生，就是賞鑑的人把自己移在對象方面，生同一可悲可喜的感態。而對象中，能促起這種感態的，就是美，這是心理學上對於美的對象之解說。但這種感情，何以有美學上價值？近日

克利湯生於美術的哲學中試爲解答；說是對於官覺的衝動與超官覺的衝動的接觸，而發生這種感情。這兩種互相對待的衝動，一是生活的，一是道德的。在康德學說中，就是官覺與理解的對待；兩者互相調和是美；而兩者互相抵觸就是「高」(Erhabene)。照這種理論，人類是彷徨於兩種衝動的中間；美的功用，就是給人類超出官覺的世界而升到超官覺的世界；就是道德的世界。所以這一派的美術哲學，就以美爲善的象徵；就在這上面證明超個人的普遍性，是在感情的遊戲。

但是美與善的關係，在「高」的方面，又是一種情形。他不是隸於美，而與美爲同等的種類。他的引人由官覺世界而升入超官覺世界，不是美的純粹相，而是美與善的複雜相；照康德的學說，可以說是「關係美」的標本，用以達到最高觀念的。

美與善的關係，康德的大弟子失勒是以「在現象中的自由」爲出發點。彼以爲美的對象，就是現象中的自由之影子；也能與環境上必然的關係相離絕而自行規

定。叔本華也說，美的生活，是以脫因果律而自由觀照爲特色。這就是與科學不同的一點；科學完全以因果律爲標準；而美的對象，給我們觀照時，可以絕對自由，不要再問到別的。所以自己滿足，是美的眞正標記，而適與倫理上的自行規定相應合。這種自己滿足，當然不是實際而是影子。美術品是當然與其他實物特別；自然美雖不能這樣，然而所取的也止有美的影子。

在不是實質的一點，現代美學有一種幻想論(Illusionstheorie)在各種美術上都可應用，而尤在造形美術與演劇。這是一種有意識的自欺；心神往復於自欺與明知自欺的中間；一切圖演，總是或粗疏的，或精細的摹擬事實而這種事實上的占有心，總是爲美的効力所減少，或消滅，而少有被助長的。

由美的標記而觀照物的本體，就是超經驗而進玄學的路徑。失勒所說的自由，就是康德所說的超官覺。美是把超官覺的影子映照在官覺上。若是以柏拉圖的觀

念爲物的本體，那就如柏拉丁所說的；美是觀念在官覺上的影子。這種意義，從新柏拉圖派經過文藝中興時期，直到英國沙夫茲伯雷的哲學，都沒有改變。德國理想派哲學，隨著康德的批判，又把他重提起來，就中最著特色的，是色林的玄學的美學。就以美術爲哲學的工具。他說科學是永遠不絕的在現象上，尋求觀念，然而沒有一次能完全達到的；道德的生活，是永遠不絕的在現象上經營觀念；然而也沒有一次能完全實現的。止有美的觀照，是把觀念完全的映在官覺的現象上；這是「無窮的」完全進入於「有窮的」；這是「有窮的」完全充滿著「無窮的」。這樣看來，他的重心，就是一切人類的著作，在乎於官覺上有窮的不完全狀態上，表現「無窮的」。這是梭爾該之悲劇的傳奇的諷刺論(Theorie des Tragischen und der romantischen Ironie) 所判定的。凡是這一派美的玄學，都是以美術尤是文學爲表現觀念的作用。照這個假定，美的玩賞，是與製造美術同一作用；就是在玩賞的

想像上製出美的對象來。譬如我們玩賞風景，一定要選擇一個立足點，可以把最美的景，恰好收在視線上；這正與我們畫風景時把線條與色彩組合起來一樣；選擇與組合，在玩賞與製作上都是並重的，所以玩賞著必要有美術家的本質。

美術　美術與他種技術的不同，就是他種技術，都以應用爲目的，而美術是沒有的。美術不是日常所必需的，而是閒暇所產生的，與純粹科學一樣。亞利士多德說：「人類超出日常需要的束縛，而造出美與真的世界」就是此意。希臘哲學家都以摩擬主義說美術。自狄德洛以來直到現代的實證哲學，也持這種理論。他們應用自然主義到美術上，以爲與科學一樣；止要能描寫實物，就是求真；所以科學與美術的界限，可以消滅。

美術是離不了摩擬的，因爲所取的材料，不論外界的，或內界的生活，都是事實上所可有的。然也不能說全靠摩擬；因爲選擇與結構，都是創設的，而這個却是美的

主要點。進一層說，摹擬是一種天性的衝動；照近日社會心理學所說，凡有動物的合羣，全以這種天性爲基礎。但是這種衝動的達到，也不過與別種衝動的發展，有同等的適意；並沒有特別美學的意義在裏面。至對於摹擬的精巧覺得適意；也不過與別種工作的完成同等。例如畫一顆櫻桃，竟有鳥誤認爲真的而來啄他；在大理石女像上刻一條編成的肩巾，竟有人誤認爲真的而想取他下來；或者對於所刻的絨衣，試試觸覺；又如音樂上竟可發出斷頭人血滴地上的微聲；這些都的確是技術上名譽心的產品；然而美術品的價値，多於美術的。摹擬的美術，不能爲普遍的固有價値，因爲他的價値，是由他所摹擬的而發生。尋常評賞美術的人，往往以美術爲輔助知識與道德的作用；失勒的主義也是這樣。就是說美的玩賞，可以使馳逐於官覺衝動的人，經這種超脫意欲的觀照，而引到真與善的最高價値上。所以美術與美的生活，專屬於離絕實物的高等官能，卽視

覺與聽覺;因沒有肉體上直接的激刺可以參入。這固然是解說美的玩賞之精義。然而應用到摹擬主義上,就止有消極的與預備的功用;他的積極功用,既然在引進道德與知慧,那就沒有自身固有的價值了。

失勒解說美的固有價值,提出遊戲的衝動;近來生物學,心理學家都有詳細的闡發。動物,兒童與初民的遊戲,在進化史上,都可視爲美術的先導。舞蹈,歌唱,器具的裝飾,是最早的。後來於無意識中演進,一方面關乎愛情的,爲求婚的游戲;別一方面,關乎合羣的,爲工人合唱的節奏。這種合唱的節奏,是把日常的工作演成矜貴,而把機動的疲勞轉爲清新;所以也有指這種游戲衝動爲職務的衝動的;因爲他的滿足,是一種純粹的愉快,並沒有相隨的目的,也沒有嚴正的意義。但並不是一切遊戲,都自有美的意義,若要問那一種遊戲的內容,是具有美的價值的,那一定是真正事實的影子;就是以生活狀況爲模範的。只要看兒童遊戲,都是摹擬成人

的生活；然而不至使成人有切身利害的感想。所以游戲上，摹擬人類最有價值的生活而使觀賞者超然於切身的利害；這是最有價值的。而美的游戲，就是把最深最高的實際生活，映照在對面。因而一切美術，就是以游戲的作用，自行表現；而且自身就是被表現的。所以克洛司說：美術是用直覺上所自給的發表出來。而這種沒有目的之發表，是得到最純粹，最完備的生活之影子；所以紀約說：美術的意義，是我們所認識最向上的生活。因而我們所說超越事實之美的對象，可以求出本來意義；就是一切理想化，格式化的，都歸宿於自身的生活，而用純粹與完備的表示，映照到官覺的現象上。

天才　凡美術上有特別創造力的，叫作天才。天才的定義，屢有改變。其初是指一種美術家，他的著作，可以爲學者模範，作批評家的標準的。進一步的，就知道天才是不按普通規則而自有新與美的創造的。到康德的最深觀察，天才是一種智慧，

他的作用與自然相等。這就是說，一方面是內界的必然性，又一方面是無目的之合的性，而在一個美的人格之組織力上相遇合。內界的必然性是衝動，而無目的之合的性是能力。衝動與能力相結合，而始成爲天才。有衝動而沒有能力，是美術家的厄運。能力的制限，不是用工與努力所能打破；因爲美術的創造力，往往潛伏在無意識中。所以美術家常常反對理論與哲學；因爲這些都不能幫助他，而或者反攪擾他。止有我們不能不考察他們的性質與工作，以構成概念，而排列在美術品的共通關係上；但是我們也常常覺着美術家的創造工作上，有不能明白表示的。

色林因康德的定義，而用無意識的意識來說明天才，是很巧妙的。美術家的著作，往往是無意識與有意識互相錯綜，沒有可以用定理來說明的。美術家一定要本着自己表現的衝動來着手，幾乎不能自主的；從這種無意識的根據上投到意識，

纔有他的作品；然而當他那實現一種作品的時候，又是從無意識中潮湧出來。與創作並行的，有冷靜，有意識的批評；然這個斷不能作積極的指導；也只能作爲由無意識的生活根本上偶得的妙想。近來盛行「天才與狂疾爲緣」論，要也不過是無意識與有意識錯綜的作用罷了。

第五編　結論

以上各編，已把哲學上論理，倫理，美學三方面的關係，陳述大概。論理學方面，純用概念。美學方面，純用直觀。倫理學方面，合用兩者；隸於功利論的，由概念，是有意識的道德；超乎功利的，由直觀，是無意識的道德。自叔本華主張意志論，以萬有無非意志；而昔之智力論，遂爲之屈服。故人生哲學，以至善爲依歸，自是顚撲不破的見解。但叔本華的厭世觀，以美的直觀爲達到道德的作用，而排斥根本概念的知識。近如柏格森的直覺哲學，也有以知識爲停滯的意識之說。此等申直觀而斥概念，正與黑格耳一派申概念而絀直觀，同爲一偏的見解。平心而論，哲學是人類精神的產物，決沒有偏取一方面而排斥他方面之理；以倫理爲中堅，而以論理與美學爲兩翼，這纔是最中正的哲學。

也有人以精神三方面的統一爲屬於宗教的。但宗教不過哲學的初階，哲學發展

以後，宗教實沒有存在的價值。追溯宗教的發生，實起於應時勢而挺出的哲學家。例如摩西定十誡，不過如大禹的述鴻範九疇，印度韋馱經述四階級，不過如柏拉圖的共和國裏面說三階級。阿拉伯祭拉土司脫拉立二元教，主張以光明戰勝黑暗，不過如周易的說陰陽。然而摩西的教義，到耶穌而革命，韋馱經的教義，到佛陀而革命。阿拉伯的教義，到謨罕默德而革命。這就是哲學發展的公例。耶穌的態度，很像蘇格拉底；佛陀的態度，很像託爾斯泰；謨哈默德的態度，很像尼采；也不過一種哲學家表現個性的慣例；毫沒有神奇可言。至於一切附會的神話，正如中國孔子，是個最確實的人物；而讖緯中也有許多怪誕的附會，也不足據為宗教家的特色。

宗教所以與哲學殊別的緣故，由於有教會。教會是以包攬真善美三者為職業；死守著舊的教義，阻新的發展。所以哲學的改革極易；而已成宗教的哲學，改革極難；

甚至釀成戰爭。

宗教雖有死守舊義的教會，要包攬真善美事業，然而學術發達以後，包攬的作用，漸漸爲人所窺破；不能不次第淘汰。最先淘汰的是知識方面。如蓋律雷的被迫，白儒諾的被焚，就是新知識與教會舊知識戰爭的開幕。以後科學逐漸發展，經過十八世紀惟物論十九世紀生物進化論時代，宗教上壟斷知識的舊習慣，已經完全打破。行爲方面，宗教所主張的，是他律說，本不如自律說的有力；經斯賓塞爾說進化的道德；尼采區別主人道德與奴隸道德；紀約主張無强迫與無懲罰的道德；宗教上壟斷道德的習慣，也就失了信用。現今宗教社會所以還能維持，全恃他與美術的關係。我們考初民美術，如音樂，舞蹈與身體上器具上的飾文，很少不含有宗教的意義。而現有的宗教，也沒有不帶著美術的作用。例如集會的建築，陳列的雕刻與圖畫，演奏的樂歌，以至經典的文學，教士的雄辨，祈禱的儀式，都有美的作用；

所以還有吸引信徒的能力。而且不但外形上關係，這樣密切；就是照主義上說，宗教的最高義，在乎於有窮世界接觸無窮世界；而前述色林之美的觀念說，所謂無窮的完全進入於有窮的，有窮的完全充滿著無窮的；乃正是這種作用。所以宗教的長處，完全可以用美術替代他。而美術上有「日日新又日新」的歷史，與常新的科學及道德相隨而進化，這不是宗教所能及的。

哲學自疑入，而宗教自信入。哲學主進化，而宗教主保守。哲學主自動，而宗教主受動。哲學上的信仰，是研究的結果，而又永留有批評的機會；宗教上的信仰，是不許有研究與批評的態度。所以哲學與宗教是不相容的。世人或以哲學為偏於求真方面，因而疑情意方面，不能不藉宗教的補充；實則哲學本統有知情意三方面，自成系統，不假外求的。

附　　錄

譯名檢對表

四畫	牛頓	Newton
	孔德	August Comte
	文克曼	Winkelmann
五畫	尼哥拉斯,庫沙奴	Nicoras Cusuns
	尼采	Nietsche
	加伯尼	Cabanis
	白儒諾	Bruno
六畫	安納西門特	Anaximender
	安納西米尼斯	Anaximenes
	安納撒哥拉斯	Anxagoras
	安斯坦	Einstein
	休謨	Hume
	伊壁鳩魯	Epikur
	色林	Schelling
	西利馬吉爾	Schleiermacher
七畫	希拉克利泰	Heracleitus
	伏脫	Vogt
	步息納	Büchner
	斯密	Adam Smith
	邦介登	Baumgarten

畫	譯名	原名
	克利湯生	Christane
	克洛司	Benedetto Croce
	狄德洛	Diderot
八畫	亞利士多德	Aristoteles
	來勃尼茲	Leibniz
	拉美得里	Lamettrie
	呵爾拜赫	Holbach
	阿斯凡德	Osward
九畫	柏拉圖	Plato
	柏拉丁	Platin
	洛克	Locke
	洛采	Lotze
	屋干	Occam
	勃克萊	Berkeley
	勃魯舍	Broussais
	哈脫曼	Hartmann
	紀約	Guyau
十畫	泰利士	Thales
	恩比多立	Emperdocles
	海巴脫	Herbart
	海克爾	Hecker
	埃里亞	Ereat

	都林	Düring
	馬赫	Mach
	託爾斯泰	Leon Tolstoi
十一畫	畢泰哥拉	Pythagoras
	培根	Bacon
	笛卡兒	Descartes
	康德	Kant
	康地拉	Condillac
	基希呵甫	Kirchhoff
	梭爾該	Solger
十二畫	斯賓塞爾	Spencer
	斯賓諾莎	Spenoza
	斯多亞	Stoik
	斯託斯	Strauss
	馮德	Wundt
	費息脫	Fichte
	黑格耳	Hegel
	奧古斯丁	Augustin
	菲息納	Fechner
十三畫	達爾文	Darwin
	蓋律雷	Galileo
	葛令克	Geulincx



Modern Normal Schools Series

Outline of Philosophy

The Commercial Press, Limited

中華民國十三年八月初版

*回（現代師範教科書 簡易哲學綱要一册）

（每册定價大洋肆角伍分）

（外埠酌加運費匯費）

著者 蔡元培

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市 商務印書館

分售處 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江 濟南 太原 開封 鄭州 西安 南京 杭州 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 漢口 長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘縣 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南 貴陽 張家口 新嘉坡 商務印書分館

六六三五陸

